د . عصمت سيف الدولة

أسس الاشتراكية العربية

تقديم

في سنة ١٩٥٧ ، بلغت الحركة الثورية العربية المعاصرة نقطة تحول حاسمة . كان الشعب العربي قد هزم العدوان الاستعماري على مصر في اواخر سنة ١٩٥٦ ، وبذلك أوقف المد الاستعماري واسترد مقدرته على المبادرة . وبعد أن كان النضال العربي – على مدى قرون – يدور في واحات محصورة بالقوى الرجعية والاستعمارية ، كسبت الثورة العربية أرضاً مطهرة تماماً من الاستعمار والنفوذ الأجنبي والأحلاف ، فكسبت بها قاعدة تزحف منها الطليعة العربية إلى معاقل الاستعمار دون خشية الطعن من الخلف . وبتحرر قاعدة الانطلاق العربي فرضت الوحدة ذاتها ، وبلغ المد الوحدوي ذروته فلم تلبث الوحدة بين سورية ومصر ان تحققت وقامت الجمهورية العربية المتحدة ، نواة دولة الوحدة ، والقاعدة الواحدة للثورة العربية الواحدة ، في فبراير ١٩٥٨ ، وتوالت الانتصارات فسقط الحكم الرجعي في بغداد في يوليو ١٩٥٨ ، وتوافرت للثورة في الجزائر أبعادها العربية فاستحقت النصر الأكيد ... الخ .

حينئذ ، طرحت على الشعب العربي مشكلة جديدة : كيف نبني مستقبل الحياة في الأرض التي تحررت فتوحدت ، ثم كيف يكون بناء الحياة فيها على وجه لا يعطل معارك التحرر في باقي أجزاء الوطن العربي ، ولا يعوق وحدة الأجزاء التي تتحرر مستقبلاً ؟

كانت أهمية الإجابة عن هذا السؤال تتجاوز الجمهورية العربية المتحدة بإقليميها ، لأنها لم تكن تمثل عند الشعب العربي دولة من إقليمين ، بل كانت قبل هذا وفوق هذا ، قاعدة انطلاق إلى دولة الوحدة ، تحقق بها للعرب ، بعد قرون من القهر والكفاح ضد الاستعمار ، ما يستطيعون فيه ، وبه ، أن يصوغوا حياة الإنسان العربي ومستقبله . لهذا كان مستقبل الكفاح التحرري والوحدة القومية مرتبطاً إلى حد كبير بالطريقة التي تصاغ بها الحياة في الجمهورية العربية المتحدة ، وبمضمون تلك الحياة . وعندما تحددت الاشتراكية مضموناً لحياة المستقبل أصبحت الحرية والوحدة والاشتراكية ، أوجهاً ثلاثة لمستقبل عربي واحد ، فرفعتها الجماهير العربية شعاراً لثورتها . غير ان وحدة الشعار لم تغن عن الإجابة عن السؤال الأول فبقي معلقاً دون إجابة واحدة : كيف نحقق المصير الواحد بمضامينه الثلاثة ؟

كان ثمة إجابات مطروحة .

أولها وأهمها ، جواب فرضته المعارك الملحة ، وضغط المشكلات التي ولدتها الظروف ، وضرورة الاستمرار في الحركة الثورية والمحافظة على مقدرتها على المبادرة مع الاحتفاظ بأكبر قدر من المرونة لمواجهة معركة المستقبل العربي التي تشعبت ساحاتها . كان الجواب : إذا كنا نريد أن نبني المستقبل فلنتصد لبنائه ، وإذا كنا نريد أن نصوغ الحياة فلنبدأ في صياغتها ، وإذا كنا نريد أن ننتصر في معارك التحرر والوحدة فلنقتحمها فلا وقت للانتظار . قد نخطيء ولكن لا بد من العمل ولو تضمن خطأ ، فلنطهر أنفسنا من الخوف من الخطأ ، ولنمارس تجربتنا الحية . وهكذا انتهجت الثورة العربية منهج " التجربة والخطأ " ، وحققت في ظله كثيراً من الانتصارات ، ودفعت ثمناً له ما يقتضيه دائماً من ثمن : تقدم غير مطرد ، وجهود ضائعة ، وتمزق في الصفوف يبدد طاقات كان من الممكن أن تكون دعماً للثورة العربية . ولكنه على أي حال كان منهج الضرورة الملحة ، ولم يكن ثمة بديل غيره إلا التوقف عن الحركة ، وكان التوقف مستحيلاً بحكم الظروف التاريخية العادية والظروف التي يخلقها الأعداء معاً . وفي هذه الحدود كان منهج " التجربة والخطأ " منهجاً ثورياً تقدمياً – غير أنه كان قاصراً عن ان يكون جواباً ملائماً للمدى الأطول . كيف نبني مستقبل الحياة في الوطن العربي على أسس علمية بعيداً عن مخاطر التجربة والخطأ ؟ كان على الجواب أن يتضمن بديلاً عن منهج الضرورة ن منهجاً علمياً يجمع الطليعة العربية على أهدافها في الحرية والوحدة والاشتراكية ، ويحدد العلاقات بينها ، ويصلح قاعدة للنضال في سبيلها ، فيطرد التقدم بدون نكسة ، وتثمر الجهود بدون أخطاء ، ويصلح حكماً عند الاختلاف فتبقى الصفوف بدون فرقة ، ويضيء الطريق إلى المستقبل فلا تتوه الغايات . ولم تكن ضرورة هذا المنهج غائبة عن أحد من التقدميين في الشعب العربي حتى أولئك المشغولين بالمعارك اليومية يديرونها ويسهمون فيها طبقاً لمنهج الضرورة ، فإن أحداً منهم لم يقل إن منهج التجربة والخطأ منهج سوي اخترناه في غير ضرورة عاجلة فرضتها الظروف ، ولم ينكر أحد ما وقع من أخطاء وما تبدد من جهد . غير أن المشكلة كلها كانت في كيف نجد المنهج الذي نريده .

الجواب الثاني كان متاحاً بالإسلام كعقيدة وشريعة ، ولم يكن الاسلام في حاجة إلى جهد للإقناع به ، فهو تراث مستقر في ضمائر الجماهير العربية ، تجاوز الاقتناع إلى الإيمان فأصبح بالإيمان أكثر رسوخاً وثباتاً من أي اجتهاد فكري طاريء . وقد لاذ كثير بالاسلام جواباً للبحث عن أساس لصياغة المستقبل العربي . غير انه من الواضح ، أنهم لاذوا به إعفاء لأنفسهم من عناء الاجتهاد والبحث الذي يحرض عليه الإسلام ذاته . فالإسلام كعقيدة وشريعة غير محدود بالزمان

أو المكان وغير مقصور على مجتمع دون آخر ، وهو بهذا دين وليس مذهباً . إنه أكثر شمولاً وسمواً في الوقت ذاته من كل النظم التي تتتابع على المجتمعات البشرية حلاً لمشكلاتها في زمان معين ومكان معين . لهذا كان التماس الجواب في الاسلام يقتضي جهداً بالغاً ليستخلص من محتواه الإنساني الشامل كعقيدة وشريعة ، منهج تصاغ على هديه الحياة في الوطن العربي في القرن العشرين . ويبدو ان تلك المهمة كانت فوق طاقة الكثيرين فلم يقدموا الجواب الذي تتطلع إليه مشكلات الظروف المعاصرة ، بل زادوا فنزلوا بالاسلام إلى مستوى الرأسمالية او الاشتراكية ، وقارنوه بهما تزكية جاهلة منهم لتقديمه بديلاً عنهما ، وبقي السؤال بدون جواب .

والجواب الثالث ، كان متاحاً في الماركسية . وللماركسية إغراء عام في بساطتها كمنهج ، وصلابتها النسبية كنظرية . وهي بعد نظرية جاهزة تغني عن عناء الإبداع الجديد بكل ما وراءها من تراث فكري و ما حولها من جماهير عريضة على المستوى العالمي . أضيف إلى هذا الاغراء العام إغراء خاص من تاريخ الوطن العربي في الفترة التي نتحدث عنها . فقد وقف الاتحاد السوفييتي – معقل الماركسية – موقفا دعم الجهد العربي في تخطي نقطة التحول الحاسمة ، وأسهم بتأييده الأدبي وما يمثله من ثقل دولي ، في دعم الانتصار العربي على العدوان الاستعماري ، وقبيل هذا ، وبعده ، كان الاتحاد السوفييتي دولة صديقة ، رسخت صداقتها بتولي نيكيتا خروتشوف السلطة فيها . ولم يلبث ذلك الرجل الجذاب أن أضفى على الماركسية إغراء جديداً ، فرفع عنها وزر ما أدان به ستالين . وفي ظل حكمه حاولت الماركسية ان تفلت من الجمود إلى حد تناول بعض أسسها الفكرية ، وعلى وجه خاص تنازلها عن ضرورة قيادة البروليتاريا أية ثورة تقدمية . وقد كان ذلك إغراء شديداً لكثير من المثقفين العرب فظهرت من بينهم فئة الماركسيين غير الشيوعيين ؛ الذين يقبلون الماركسية منهجاً ولا يقبلون الشيوعية مصيراً ، ويحتجون بوحدة النظرية واختلاف التطبيق .

ومع كل تلك المغريات لم يستطع الماركسيون أن يقيموا الماركسية منهجاً لبناء المستقبل العربي لأسباب عدة : أهمها رفض الجماهير العربية النظرية الماركسية تحت شعار " اشتراكيتنا تنبثق من واقعنا " . ولم يكن عسيراً على الذين لا يستعلون على الجماهير ولا يتهمونها أن يتبينوا ما وراء الشعار البسيط من مبررات علمية وتاريخية . فالدين – مثلاً – جزء من تكوين الأمة العربية بحكم أنها تكونت أمة في ظل الحضارة الاسلامية ، ولم يكن قيمة مضافة إلى وجودها القومي بعد ان اكتمل ، بل اكتمل وجودها القومي به . وذلك مميز للأمة العربية عن كثير من الأمم الأخرى ، حتى الأمم المسلمة ، بحيث يعتبر الاسلام بالنسبة إلى الأمة العربية

أكثر من مجرد دين إذ هو جزء من نسيج قوميتها . ولما كانت الماركسية ملحدة ، فقد كان الدين حصانة للجماهير ضد مغرياتها ، ومبرراً كافياً لرفضها . ولم تكن ثقة الماركسيين بنظريتهم كافية لتحدي الجماهير العربية ، فقام حاجز لم تستطع الماركسية أن تتخطاه لتصبح منهج المستقبل العربي . ولم تستطع الماركسية " المتطورة " أن تتخطى ذلك الحاجز ، لأن أقصى تطور أصابها في مسألة الدين أن تجاهلته . والتجاهل قد يجدي في المجتمعات التي يعتبر الدين إضافة إلى وجودها كالأمم الأوربية ، أما عندما يكون الدين جزءاً من وجود الأمة ذاتها ، كماهو الحال بالنسبة إلى الأمة العربية ، فإن تجاهله ولو بدون إدانة لا يجدي شيئاً ؛ لأنه عندئذ عنصر إيجابي من عناصر القومية لا بد من مواجهته إيجابياً . لهذا فإن الذين لا ينتبهون للإسلام أو يتجاهلونه ، أياً كان منطلقهم العقائدي او الفكري ، سيرتطمون به عند اول احتكاك بالأمة العربية ، لأنه جزء مقيم من وجودها لابد من مواجهته في أي بحث يتناول منهج صياغة مستقبلها.

من الأسباب الأخرى لرفض الجماهير العربية الماركسية ، قضية الوحدة ؛ فالوحدة جزء لا يتجزأ من المصير العربي الذي يقود كفاحها . والوحدة في الوطن العربي قائمة على أساس قومي ، أي أن مبرر الوحدة قائم في وحدة الأمة . وبهذا فهي – عند الجماهير العربية – مختلفة تماماً عن التوحيد السياسي الذي تقتضيه الضرورات المرحلية الاقليمية او العالمية . لهذا كانت الوحدة تعني إلغاء التجزئة غير مشروطة بقدر من الشروط التي تقوم على أساس التجزئة ذاتها . وقد كانت الوحدة بين سورية ومصر التي فرضت ذاتها على أثر التحرر ، تجسيداً للوحدة كما تفهمها الجماهير العربية . والماركسية أممية في جوهرها ، بدات بإدانة القومية واعتبار الدولة القومية (الوحدة) مخططاً برجوازياً تجب محاربته ، وانتهت ، في أقصى ما انتهت إليه ، بما كتبه أفاناسييف في كتابه " الفلسفة الماركسية " سنة ١٩٦٣ : " بينما يؤيد الحزب الماركسي صراع الشعوب المضطهدة في سبيل التحرر يحاول أن يحرر العمال من تأثير القومية البورجوازية ، لأنها لا تتفق مع الوحدة الأممية للطبقة العاملة ، أي النظرية التي تتطلب تضامن العمال في العالم . فالحزب الماركسي يحارب فكرة القومية البورجوازية بالتركيز على دور الصراع الطبقي الحاسم في أية حركة اجتماعية وبالدعوة إلى وحدة الطبقة العاملة في جميع البلاد ." وبهذه الطريقة يدس بالتدريج فكرة الأممية العالمية في أدمغة العمال . وقبل أن ينشر أفاناسييف كتابه " المتطور " كانت لدى كل عربي تقريباً حصيلة غنية من خيانات الشيوعيين قضاياه القومية في فلسطين وسورية والجزائر .. حيث أدركت الجماهير من تجاربها المرة أن الاغراء الماركسي في

قضايا التحرر والاشتراكية ينطوي على مناورة غادرة بالنسبة إلى قضية الوحدة . وبهذا قام حاجز آخر لم تستطع الماركسية أن تتخطاه لتكون منهج المستقبل العربي . وقد كان من سوء الحظ الذي تستحقه الماركسية ، أنه بينما كانت الإغراءات تتوالى تأييداً سياسياً واقتصادياً من الاتحاد السوفييتي ، وتفتحت الأفكار في الوطن العربي لإعادة الحوار مع الماركسيين ، مرت الماركسية بتجربة قاسية في العراق ، حيث تتعرض القومية العربية لمعارك طاحنة ضد الشعوبيين الذين يحركهم الاستعمار وعملاؤه ، وحيث القومية العربية تتجاوز مجرد التمييز القومي الهادىء إلى قوة مقاتلة ضد أعدائها في معركة حياة او موت في هذا الجزء العربي الذي تدورالمعارك الرئيسية فيه بين قوميين ولا قوميين ، وجد الشيوعيون ساحة مفتوحة ليجربوا فيها منهجهم ونظريتهم لأول مرة على نطاق واسع في الوطن العربي . وكانت حصيلة التجربة خيانتهم قضية الوحدة ، ووقوفهم في صف واحد مع الاستعمار وعملائه ، وبهذا الموقف هالوا التراب على كل ماكان مغرياً في الماركسية ، وقدموا للجماهير العربية دليلاً جديداً على سلامة موقفها في رفض الماركسية ، لم يلبث أن تأيد بتآمرهم على وحدة الجمهورية العربية ذاتها ، في صف واحد مع الرجعية العربية .

غير أن موقف الجماهير العربية ، لم يكن العقبة الوحيدة في طريق الماركسية ، فعلى مستوى البحث العلمي كانت الماركسية المتطورة مجردة من أي إغراء يرشحها منهجاً للمستقبل العربي . إذ أن ماكان يحتاجه الشعب العربي ليس حصيلة تطبيقية تتمثل في مجموعة من النظم والقواعد والخطط ، فإن المسلم أن كل مجتمع يصنع تجربته ويمارس من التطبيق في واقعه . لهذا لم يكن في الحصيلة التطبيقية المتطورة التي جاءتنا من الاتحاد السوفييتي أو غيره غناء لنا عن المنهج العلمي . والمنهج العلمي في الماركسية هو الجدلية المادية . ولم يدّع أحد من الماركسيين أن الجدلية المادية قد تطورت أو أصاب قوانينها أي تعديل . وهذا منطقي ؛ لأن المناهج العلمية إما صحيحة أو خاطئة ، فغن كانت خاطئة يحل محلها منهج صحيح ولكنها هي لا تتطور . وفائدة أي منهج علمي في ثباته هذا ، كما ان فائدة أي مقياس في ثبات وحدته القياسية . وأية نظرية اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية ، تتطور من خلال التطبيق على وجه يتخطى منهج التطبيق ذاته ، تكون قد فقدت منهجها وأصبحت محصلة الممارسة ، أي تكون قد عادت إلى منهج " التجربة والخطأ " . وقد كان القدر الأكبر من إغراء الماركسية نابعاً من منهجها العلمي البسيط (الجدلية المادية) ، وصلاحيته مقياساً لما يجب أن تكون عليه الممارسة . فلما ان جاءت الممارسة بحصيلة تطبيقية لا تتفق مع ما يجب أن يكون طبقاً للجدلية المادية ، كان لا بد لأي ماركسي من ان يختار بين النظرية كمنهج وحصيلة التجربة . وكان على الذين يقبلون حصيلة التجربة

ان يعيدوا النظر في منهجهم الذي لم يحصنهم ضد احتمالات الممارسة فجاءت على غير ما توقعوا . ولقد كان ذلك باباً مفتوحاً للماركسيين إلى المستقبل العربي . غير ان دخوله كان يعني طرح الماركسية على عتباته ومواجهة عناء البحث من جديد . ويبدو ان تلك مهمة كانت فوق طاقة الكثيرين منهم . فمنهم من جمد فعزل نفسه . ومنهم من لفق بين النظرية والتطبيق ؛ إما بتزييف الواقع ليطابق النظرية ، وغما بسلب الجدلية المادية حتميتها العلمية لتكون لها المرونة الكافية لاستيعاب حصيلة التجربة . وبهذا ذاته فقدت الماركسية منهجها وبقيت لها إجتهادات الممارسة الفعلية فأصبحت عاجزة عن ان تقدم إلى المستقبل العربي منهجه لأن فاقد الشيء لا يعطيه كما يقولون ، ولأن الثورة العربية أستاذة المبادرة التطبيقية ، تجد في انتصاراتها مبرر للثقة غير محتاج لمن يلهثون وراءها يجمعون ما تحققه ويحاولون تبريره . إنها محتاجة إلى منهج يعفي جهودها الثورية من أخطاء التجربة . والماركسية المتطورة عاجزة عن أن تكون جواباً لحاجتها .

فما العمل ؟

الحق أن الاجابة بالغة الصعوبة ، ويتجاوز الصواب فيها مقدرة أي فرد تسبقه الأحداث ولا تدع له الوقت الكافي للبحث العلمي كما سبقت أحداث الثورة العربية أغلب التقدميين العرب . لهذا فإن كل مايقال فيها إجتهادات من الخطأ ومن الخطر أن تتجاوز هذا إلى الإدعاء بأنها القول الفصل . وقد قدم المثقفون اجتهادات جادة حيناً وغير جادة حيناً آخر . وكان وراء الاجتهادات الجادة جهد مخلص لاشك فيه . وكل جهد مخلص في هذا الميدان لبنة بناء . ولكل الذين اجتهدوا ثواب الاجتهاد وغن جانبه التوفيق . ولكل من جانبه التوفيق عذر في صعوبة المهمة التي ألقتها الظروف على كاهل هذا الجيل العربي . وترجع صعوبة المهمة إلى تشابك الأحداث في المرحلة التاريخية المعاصرة ، والمستويات العليا التي وصل إليها البحث العلمي . فالمنهج العلمي يجب أولاً وقبل كل شيء أن يكون علمياً ، أي مجرداً من التحيز والتعصب والخوف . لهذا كان على أي عربي يريد ان يؤدي دوراً فكرياً في هذا الميدان ان يبدأ من أصعب النقاط : الصفر ؛ لا تبهره الانتصارات فيجنح إلى تبريرها ، ولا تخيفه النكسات فيحتاط لها ، ولا تستفزه الاعتداءات فيتعصب لنفسه أو لغيره ، ولا تضغطه الشعارات فيجري وراء الجماهير يرفض ما ترفضه ويقبل ما تقبله . وتلك بداية ثقيلة ، إن تجاوزها وجد نفسه أمام تراث فكري عريض كل تيار فيه بالغ الخصوبة ، وعليه عندئذ أن يقبله كتراث وان يستفيد منه ، وان يطهر نفسه تماماً من التعصب ضده او معه ، وأن يفهمه على ضوء الأحداث التي صاحبت نشوءه ، ثم يعزله عنها ليختبره على

ضوء الأحداث التي يعيشها ، وأن يحتاط ضد ما قد يكون فيه من مغريات ، وان يفطن بوجه خاص إلى الصراع الاجتماعي والسياسي الذي تعبر عنه تلك التيارات ، فلا يكون جهده ، من حيث لا يدري ، في خدمة أي من المتصارعين . ثم بعد هذا ، لو استطاع ان يهتدي إلى قاعدة علمية بسيطة ، أصبح محتوماً عليه أن يعود مرة أخرى إلى أمته ليختبر مقدرة القاعدة التي اهتدى إليها ، على ضوء وجودها وتاريخها ومصيرها . وعلى القاعد التي اهتدى اليها بعد هذا ، أن تجيب الاسئلة التي تطرح ؛ عن الانسان كفرد ، والانسان في جماعة ، والجماعة في الطبيعة ، وحركة كل هذا في الزمان ، لتستطيع أن تجيب الأسئلة التي تطرح عن الانسان العربي وحركة الأمة العربية وتاريخها واتجاه هذا التاريخ ومصيره ، ثم أن تنتهي إلى تحديد واضح لتلك الشعارات التي تصر الجماهير العربية على رفعها : الحرية . الوحدة . الاشتراكية ، وعلاقاتها المتبادلة في المنطلق الفكري والمحتوى الموضوعي ومراحل التطبيق ... الخ . كل هذا على ضوء مشكلات العصر الذي نعيش فيه ، وبشرط أساسي ، أن تكون الإجابات عن كل تلك الأسئلة متسقة متكاملة .

عبء ، عبء ثقيل . وضع المثقفين العرب في تلك الحالة التي كثر الحديث عنها تحت عنوان " أزمة المثقفين " . وإنهم لفي أزمة حقاً لا تخرجهم منها إلا جهودهم الخلاقة .

إلا أن الجهود الخلاقة لا تقبل العجلة خاصة في ميدان البحث العلمي . ولكن الأحداث لا ترحم . فقد بدأ منهج التجربة والخطأ ينضح أوضاره ويهدد الانتصارات العربية في سنة ١٩٥٩ وما بعدها . اغتصب عبد الكريم قاسم ثورة العراق يؤيده الماركسيون تحت شعار الاشتراكية . واغتصب الاستعمار سورية وفصلها عن الدولة النواة تؤيده الرجعية العربية تحت شعار الحرية . وتمزقت الجماهير العربية تحت شعار الوحدة . ولما ان رفعت الشعارات الثلاثة معاً فوق مباحثات الوحدة الثلاثية في أبريل سنة ١٩٦٣ ، لم تغن شيئاً . وانعكس كل هذا على الشعب العربي ، فبدا كما لوكانت الثورة العربية موشكة على الانتهاء إلى ظلام .

في وسط ذلك الظلام الدامس ، انطلق من القاهرة نداء " الحركة العربية الواحدة " . ولقد كانت الحركة العربية الواحدة حلم الطلائع العربية الثورية منذ امد بعيد ، ولكن النداء الذي انطلق من القاهرة أكسبها مضموناً جديداً . كان كنداء الاستغاثة والتحذير في الظلمة القاتمة . وكان فوق هذا حكماً صارماً أطلقته القيادة التي حققت النصر وعانت النكسة معاً ، على منهج الثورة العربية بكل انتصاراتها ونكساتها . كان تقييما لكل حصيلة الكفاح العربي منهجاً ومضموناً ، جمع منها كل ما أبقت عليه التجربة والخطأ من خيوط مضيئة في التجربة العربية

الثورية ، في جملة مضيئة واحدة ، كافية كخلاصة أن تكون إنذاراً وهادياً في الوقت نفسه . وبعد نداء الحركة العربية الواحدة ، أصبحت العودة إلى مناهج الماضي وتنظيماته وأساليبه ، او حتى الإبقاء عليه ، تخلياً عن كل ما تعلمته الثورة العربية من تجاربها المرة والحلوة معاً ، وتثبيتاً لأسياي الانتكاس ، ومحاولة لطمس الشعلة الوحيدة التي بقيت مضيئة . كانت الحركة العربية الواحدة تعني ضرورة تجاوز الفراغ العقائدي إلى عقيدة ، وتجاوز التجربة والخطأ إلى منهج علمي ، وتجاوز التجمعات الجماهيرية المتعددة إلى حركة جماهيرية واحدة . كانت تعني بكل وضوح أن على الطليعة العربية أن تحقق الحرية والوحدة والاشتراكية في ذاتها تنظيماً قومياً ، إذا كانت تريد أن تحقق الحرية والوحدة والاشتراكية مستقبلاً عربياً . وكان نجاح الطلائع العربية في تخطي رواسبهم إلى حركة عربية واحدة ، متوقفاً على ما تتجاوز به الحركة العربية الواحدة غيرها : منهج علمي وعقيدة واضحة ، تعلو بها على وحدة الصف او وحدة الهدف أو التضامن ، أو المنظمات الحزبية والجماهيرية الاقليمية ، وتتجاوز بها حتى طاقة الحكومات ومقدرتها ، بالقوة التي تستمدها من طاقة الجماهير ومقدرتها .

عندئذ لم تعد المسألة أزمة المثقفين العرب ، بل أصبحت أزمة المصير العربي . وكان لا بد من جهد ثوري مضاعف حتى لا يظل نداء الحركة العربية الواحدة بدون إجابة . ولقد وعى كثير من الطلائع العربية مسئولياتهم ونذروا جهودهم للإسهام في الإجابة على النداء ، وإن كانت الحركة العربية الواحدة لا تزال نداء لا يجد جواباً .



في ظل هذا الادراك أعددت الكتاب الذي أقدمه ، وتلك علاقة الحديث به . ولقد بدأت البحث من اجله في تاريخ معاصر لبداية التحول الذي أشرت إليه في أول هذا الحديث ، وعلى التحديد في ديسمبر سنة ١٩٥٧ . وكان الانتباه إليه استجابة تلقائية لحديث الوحدة المرتقبة في ذلك الحين . ومنذ ذلك التاريخ أعطيته كل ما أمكنني من جهد . واستطعت فيما أعتقد أن أوفر له من ضمانات البحث العلمي ما قدرت عليه من نفسي ، فجاء مجرداً من الحيز والتعصب والخوف . أما المضمون فهو كل ما عندي من اجتهاد ، مهما كنت مقتنعاً به فإني مقتنع أيضاً بأن مناط الصواب والخطأ الحقيقة الموضوعية لا ما يدعيه المؤلفون . ولقد صغته وأعدت صياغته مرات عديدة ، فقد كانت الصياغة عبئاً ثقيلاً . وانتهيت به إلى ماهو عليه مقسماً إلى فصول سبعة : في الفصل الأول تأكيد من واقع تجارب الأمم الأخرى على أن باب الاجتهاد لا يزال

مفتوحاً فلا مبرر للخوف ، وفي الفصل الثاني طرحت الفكرة التي ظننت أنها قانون حركة الانسان تحت عنوان " جدل الانسان " ، وفي الفصل الثالث استعملت ذلك المقياس قاعدة لتحديد مفهوم الحرية ، وفي الفصل الرابع استعملته في تحديد مفهوم الاشتراكية ، وفي الفصل الخامس استعملته في تحديد مفهوم القومية ، وفي الفصل السادس استعملته في تحديد نقطة الانطلاق واسلوب الثورة العربية إلى غاياتها ، وفي الفصل السابع استعملته أخيراً في تحديد الأسس التنظيمية للحركة العربية الواحدة . وفي خلال هذا كله تعرضت لكل ما أعرفه من آراء ونظريات ومفاهيم مقارنة وحواراً ، كما تناولت بقدر ما تسمح به دراسة الأسس معالم البناء الاجتماعي سياسة واجتماعاً وفناً وأدباً وأخلاقاً . ولما أن رأيت أن تلك الفكرة الواحدة قد استطاعت أن تكون قاعدة لمفاهيم عديدة دون تناقض بينها ، توهمت أنني قد أتيت بشيء يستحق ان يخرج للناس ، وربطت بينه كقاعدة انطلاق ، وغايته كحياة مقبلة ، فأسميته : " أسس الاشتراكية العربية " ، تعبيراً عن عدم تجاوز البحث أسس الانطلاق إلى مناهج التطبيق .

غير أن جرأة إخراجه فعلاً ، جاءت من مصدر آخر ، ففي سنة ١٩٦٣ ، طرح على الناس كتاب بعنوان " أسس الماركسية – اللينينية " . والكتاب من تأليف ٣٩ عالماً ومفكراً سوفييتياً ، قدموا فيه آخر ما تطور إليه الفكر الماركسي ن وقدموا له بأنه مؤسس على ما قاله ماركس وانجلز ولينين ثم على خبرة الحزب الشيوعي السوفييتي والأحزاب الشيوعية والعمالية وعلى ضوء الظروف المعاصرة . وعندما قرأته تبينت ان الدراسة الجادة غير المتعصبة قد أدت بنا إلى أن نكشف شيئاً يستحق ما بذل فيه من جهد ، فقد لمس " أسس الماركسية – اللينينية " كل ماكنا قد انتهينا إليه . وكنا أكثر من مؤلفيه حسماً ، لأننا لا نحتفظ مثلهم بولاء خاص لماركس أو أنجلز أو غيرهما . وكان لا بد من صياغة أخيرة يضاف إليها حوار جديد مع ٣٩ ماركسياً كبيراً ، وهو حوار أغنى البحث بما هم أصحاب الفضل الأول فيه .

عندئذ اعتقدت أن الكتاب يستحق أن يقرأ .

عصمت سيف الدولة

القاهرة في ١٥ يناير ١٩٦٥

الفصل الأول

لماذا ؟ .. وكيف ؟ ..

- ١ -

هل يمكن ان توجد اشتراكية " عربية " متميزة عن النماذج الاشتراكية القائمة في العالم الآن ؟ .. وإن وجدت ، فما هي تلك الاشتراكية العربية ؟ . سؤالان يثيرهما الحديث عن " الاشتراكية العربية " ، أولهما الأصل والأساس ، إذ لو سلمنا بأنه من غير الممكن أن توجد اشتراكية " عربية " لما كانت ثمة حاجة إلى البحث في ماهية تلك الاشتراكية التي لن تكون .

يرد الاشتراكيون العرب على السؤال الأول : نعم ، يمكن أن توجد اشتراكية " عربية " بل لا يمكن أن توجد إلا اشتراكية " عربية " في الوطن العربي .

لماذا ؟

لكي نجيب على هذا السؤال ، ينبغي أن نعرف شيئاً عن نشأة وتطور الاشتراكية ، وذلك بالقدر الذي يكفي لمعرفة عم يدور الحديث ، ولنرى إن كان تاريخ الاشتراكية نفسه يمدنا بعناصر الجواب على ما نريد .

عندما بدأ القرن التاسع عشر ، كانت أوروبا – الغربية على وجه خاص – قد تحررت من النظام الاقطاعي ، وبدات تتذوق رخاء الثورة الصناعية . ومع الثورة الصناعية الحاجة الملحة إلى المواد الخام والأسواق وحرية انتقال البضائع ورؤوس الأموال . كان أي قيد على نشاط الفرد أو ارادته ، وأية عرقلة للتجارة الداخلية أو الخارجية ، وقوفاً في سبيل ثورة التصنيع وهي في دفعتها الثورية . ولما كانت الأفكار والنظريات لا يمكن أن تكون معلقة بعيداً عن الواقع ، فقد كان مذهب الاقتصاد الحر صاحب السيادة المطلقة في ذلك الوقت . كان انتعاش أوروبا – وانجلترا على وجه خاص – نتيجة تراكم الثروات التي انتهبت من المستعمرات وتصنيعها ، وبيعها ، دليلاً من الواقع

على صحة مذهب الاقتصاد الحر . وكان مذهب الاقتصاد الحر تبريراً ، وتفسيراً ، نظرياً وعلمياً للواقع الاقتصادي المزدهر . والمذهب الحر يستند إلى الحريات التي انتزعتها ثورات التحرر من براثن عهد الاقطاع ولخصتها في شعار مفتوح هو " دعه يمر ، دعه يعمل " . شعار حمله الفلاسفة والمفكرون واستطاعوا ان يرسوه على قواعد علمية كان يظن وقتئذ أنها أصلب من أن تدحض . وحمله التجار والصناع واستطاعوا ان يخلقوا منه ثروات متراكمة كان يظن وقتئذ أنها لن تزول . حمله على وجه خاص المفكرون الانجليز والفرنسيون ، ولم يكن ذلك اعتباطاً ، فقد كانت انجلترا وفرنسا في طليعة الدول التي تحتاج إلى أن يقول الجميع فيها " دعه يمر ، دعه يعمل " . حمله في انجلترا آدم سميث وأرساه على قانونين أساسيين ؛ قانون " المنفعة الشخصية " ، وقانون " العرض والطلب " . فالفرد عنده – كل فرد – يسعى إلى إشباع حاجته الشخصية . هذا الباعث هو القانون الطبيعي العادل ، الحقيقي ، الذي يقود نشاط الأفراد . وما على الحكومة – أية حكومة – إلا أن تلتزم الحيدة أو أن تمهد لهذا القانون السبل ليؤدي وظيفته في إسعاد الأفراد ، فالناس ليسوا أكثر من أفراد ان سعد كل واحد منهم أصبحوا جميعاً سعداء . وفي ظل التنظيم الصناعي تتعدد حاجات الأفراد ولا يستطيع كل فرد – بمجهوده – أن ينتج ما يشبع رغباته جميعاً ، ولهذا فإن كل فرد سيختار تلقائياً وطبيعياً ودون تدخل أفضل أنواع العمل الذي يجيده (نظرية تقسيم العمل) . ولما كان كل فرد لن ينتج لنفسه فقط ولكن لنفسه ولغيره فإن تعاوناً طبيعياً وتلقائياً سيتم بين المجموع في سبيل رخاء الجميع (نظرية التبادل) ، وسيحاول كل فرد ، مسوقاً إلى ذلك بنزعته الطبيعية إلى إسعاد نفسه ، أن يزيد من انتاجه ليحقق أكبر فائض عن حاجته الشخصية . وسيكون هذا الفائض ادخاراً لمواجهة مزيد من رغباته المقبلة . وهكذا يتراكم الانتاج ويعم الرخاء . كما أن الادخارات الفردية ستتحول إلى مزيد من رأس المال (نظرية تراكم رؤوس الأموال) : لانشاء مزيد من الصناعات ، لإنتاج مزيد من السلع ، لإشباع مزيد من الرغبات ، لإسعاد مزيد من الناس . وسيوزع الإنتاج على السلع النافعة وحدها ولن يستطيع أحد أن يركز على إنتاج بعض السلع ويحرم الناس من إشباع حاجتهم إلى سلع أخرى . ويتم هذا التوازن بين حاجة الناس والسلع المنتجة تلقائياً وطبيعياً ، إذ بجوار القانون الطبيعي الأول " المنفعة الشخصية " قانون اقتصادي ينظم الإنتاج تنظيماً طبيعياً دون تدخل أية سلطة على الوجه الذي يسعد المجموع ويتفق مع مصالحهم . فلو أن الطلب زاد على سلعة بحيث أتيحت الفرصة لمنتجها فرفع سعرها وحقق من وراء ذلك ربحاً مرتفعاً نسبياً ، فإن رؤوس الأموال ستتجه – بحثاً عن الربح وبحكم قانون المنفعة الشخصية – إلى إنتاج مزيد من تلك السلعة ، فإن زاد إنتاجها وكثر عرضها في السوق ، أدى ذلك حتماً إلى أن ينخفض ثمنها . ومن ناحية أخرى ، إذا قل الطلب على سلعة فلن يستطيع

منتجها التخلص من إنتاجه إلا ببيعها بسعر لايحقق ربحاً وربما يتضمن خسارة ، عندئذ تتحول رؤوس الأموال عن انتاج تلك السلعة ، ويقل المعروض منها إلى أن يوازي الطلب .

وهكذا يتفاعل القانونان ، قانون " المنفعة الشخصية " ينطلق إلى أقصى غايته ، بكل النشاط الذي يحركه الباعث الشخصي ، ينظمه ويرده إلى حيث تتحقق مصلحة المجموع قانون " العرض والطلب " في إطار من المنافسة الحرة دون حاجة إلى أي تدخل .

هذا هو الاساس العلمي لمذهب الاقتصاد الحر الذي تحققت في ظله أكبر ثورة إجتماعية في المرحلة التاريخية التي بدأت من القرن السابع عشر . تبناه ألمع الاقتصاديين والفلاسفة في ذلك الوقت ودافعوا عنه ، وأضافوا إليه ، وحاول بعضهم أن يحد من اطلاقه ولكن في فرعيات لا تمس الأصل ، فإن أحداً منهم حتى الذين لم يأخذوه مطلقاً بدون حدود ، لم يحاول أن يخرج عن إطاره . فالفزيوكرات وعلى رأسهم كيزني ، ومرسيه دي لاريفيير ودوبون في فرنسا ، ومالتس وريكاردو في انجلترا ، بالرغم من الاختلاف الواضح في النتائج التي انتهت إليها أبحاثهم ، وبالرغم من ترددهم البين في إطلاق المذهب الحر دون أي قيد ، لم يكونوا سوى دعامات له وتلامذة في مدرسته . وقد بلغت سيطرة المذهب الحر على الفكر الانساني في تلك الحقبة من التاريخ أن مالتس وريكاردو انتهيا - كل بطريقته – إلى أن الانسانية مقدمة في ظله على كارثة ، حاول كل منهم أن يجد لها علاجاً ، ومع ذلك لم يخطر ببال أحدهما أن يخرج على مذهب الحرية الاقتصادية ولو لتلافي تلك الكارثة .

دخلت أوروبا النصف الأول من القرن التاسع عشر في ظل الرأسمالية الصناعية المزدهرة يدعمها ويبررها المذهب الحر مندفعين معاً ، جنباً إلى جنب ، في ثورة غيرت التركيب الاقتصادي والاجتماعي لا في أوروبا وحدها بل في أجزاء كثيرة من بلاد العالم .

وأنه لمن المهم ، لنفهم الاشتراكية بصفة عامة ، والاشتراكية العربية بصفة خاصة ، أن نحيط بمدى هذا الانقلاب التاريخي . فأوروبا في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، هي التربة التي نبتت فيها أول بذور الاشتراكية . وتغذت من عصارتها وحملت سماتها . ولن نجد وصفاً لآثار الرأسمالية الصناعية ولا تحليلاً لتلك التربة أوفى وأدق مما قاله كارل ماركس وفريدريك أنجلز في " البيان الشيوعي " الذي نشراه في لندن في فبراير سنة ١٨٤٨ . قالا : " لقد لعبت البرجوازية (الرأسمالية الصناعية) دوراً بالغ الثورية في التاريخ . فأينما كانت لها اليد العليا

قضت على العلاقات الاقطاعية والقبلية والبدائية ومزقت – بدون رحمة – شتى الروابط التي كانت تربط الانسان إلى " سادته الطبيعيين " .

" فقد كانت أول ما كشف عن القدرات الخلاقة لنشاط الانسان ، فحققت من المعجزات ما يجاوز أهرام مصر ومنشآت الرومان وآثار الغوط ، وانتشرت انتشاراً طغى على كل ما سبقه من هجرات الشعوب وزحف الصليبيين . إن كل ما كان ثابتاً مكيناً من العلاقات قد تبدد . وكل ما كان منها في سبيل التكوين قد أصبح أثراً قبل أن يتكون . لقد ذهب مع الريح كل ما كان صلباً . وكل مقدس أصبح كفراً . واضطر الانسان – آخر الأمر – إلى أن يقف وجهاً لوجه أمام الظروف الحقيقية لحياته وصلاته بالنوع الذي ينتمي إليه . وهكذا دفعت الحاجة إلى أسواق دائمة تستوعب الانتاج إلى أن تسعى الرأسمالية الصناعية في أطراف الأرض جميعاً ، فعششت في كل مكان ، واستقرت في كل بقعة ، ووطدت علاقتها بكل إتجاه . وعن طريق استغلالها الأسواق العالمية ، طبعت الانتاج والاستهلاك في كل بلد بالطابع العالمي . ورغم أنف الرجعيين ، سحبت من تحت أقدام الصناعة القاعدة الوطنية التي كانت تقوم عليها " . " وبدلاً من الحاجات القديمة التي كانت المنتجات الوطنية تكفي لإشباعها ، أوجدت حاجات أخرى لا تشبع إلا بمنتجات تأتي من أقصى الأرض . وبدلاً من الاكتفاء الذاتي العتيق خلقت تكاملاً عالمياً بين الأمم " . " وقد استطاعت الرأسمالية الصناعية ، عن طريق التقدم السريع في أدوات الإنتاج ، والسهولة الفائقة في وسائل المواصلات ، أن تجذب أكثر الأمم بربرية إلى حظيرة المدنية ، إن الأسعار الرخيصة لمنتجات الرأسمالية الصناعية هي المدفعية الثقيلة التي تدك بها أسوار الصين ، وتخضع بها الكراهية البربرية للأجانب " . " لقد أخضعت الرأسمالية الصناعية الريف لأحكام المدن وخلقت عديداً منها وضخمت سكانها على حساب سكان الريف . وهكذا انتزعت كثيراً من الناس من ركود الحياة الزراعية ، وكما جعلت من الريف عالة على المدن ، جعلت من البلاد المتخلفة وشبه المتخلفة عالة على البلاد المتمدينة . أصبحت البلاد الزراعية عالة على البلاد الصناعية . أصبح الشرق عالة على الغرب . "

هذا هوالجانب الايجابي من أوروبا في ظل الرأسمالية الصناعية كما رآه ماركس وانجلز ، أي الجانب الذي حلت به الرأسمالية مشكلات النظام الاقطاعي . أما الجانب الآخر ، فقد صوره ماركس وانجلز في البيان الشيوعي عندما قالا انها " لم تبق رابطة بين إنسان وإنسان سوى المصلحة الشخصية المجردة . سوى الرابطة الباردة كالموت ، الدفع نقداً . لقد أغرقت في بحر الأرقام الأناني المتجمد أعمق ما في الدين والفروسية والعواطف . لقد حولت الإنسان إلى مجرد

سلعة واستبدلت حرية التجارة وحدها بجميع الحريات التي نصت عليها المواثيق . وفي كلمة واحدة : أحلت الاستغلال العاري الصفق المباشر القاسي محل الاستغلال الذي كانت تغلفه الأديان والأوهام السياسية " . " لقد جردت كل المهن من كل ما كان مقدساً وشريفاً وأحالت الأطباء والمحامين ورجال الدين والشعراء والعلماء إلى مجرد عمال أجراء. لقد مزقت قناع العاطفة في الأسرة وأحالتها إلى مجرد علائق مالية " .

لم يكن ماركس وانجلز وحدهما كل من أحس بهذا التخريب الرأسمالي فإن أكثر ما قيل اعتدالاً : أنه من بين بريق ذلك الرخاء والتقدم تكررت ظاهرة اقتصادية اجتماعية مدمرة . فقد لوحظ أنه بين فترات تتراوح بين سبع سنوات وعشر سنوات يزيد الانتاج زيادة مفرطة ، وتنهار الأثمان انهياراً مخرباً فتفلس المؤسسات وتغلق المصانع وتنهش البطالة والبؤس حياة العمال . وبتكرار تلك الأزمات ، تكونت " طبقتان " متضادتان : أصحاب العمل أو الرأسماليون في ناحية ، والأجراء أو العمال في ناحية أخرى . وبدأت كل فئة في تنظيم وسائل الدفاع عن مصالحها . وقد وجد ذلك الصراع غذاءه في شروط العمل التي كانت تفرض على العمال . ففي سبيل زيادة الربح، أو في سبيل تلافي الأزمات الإقتصادية المدمرة ، كان أصحاب الأعمال يحاولون بكل وسيلة تخفيض تكاليف الانتاج . ولم يكن ثمة أي وازع أو مانع او رادع من استعمال الوسائل التي تتفتق عنها أذهان أصحاب الأعمال لتحقيق مصالحهم الشخصية. لقد كان مبدأ حرية " التعاقد " الذي رفع لواءه قانون نابليون هو السائد في مجال العقود والشروط . وكان الخوف من الجوع والفزع من البطالة كافيين ليتعاقد العمال ، ويقبلوا " بإرادتهم الحرة " ، ما يفرض عليهم من شروط . فازدادت ساعات العمل إلى حد يتجاوز حتى الطاقات البشرية وانخفضت الأجور إلى مجرد الحد الذي قد يبقي على الحياة . وحلت النساء والاطفال محل الرجال في كل عمل تستطيع إمرأة أو طفل القيام به بأجر أقل . وانتشر البؤس بين العمال وانحدرت مستويات المعيشة إلى حد ارتفعت معه نسبة الوفيات بينهم ارتفاعاً مروعاً . وقد أورد المؤرخ تريفيليان في كتابه " تاريخ انجلترا الاجتماعي " صوراً لحالة العمال في انجلترا في ذلك الوقت لا تقل بشاعة عن تلك الصور الذي حرص ماركس على إثباتها في كتابه " رأس المال " .

ومن الناحية النظرية ، أصبح مفكرو الرأسمالية أكثر ضراوة وأقل إنسانية " فالعمال مسئولون عن بؤسهم . وهو بؤس نافع على أي حال " كما قال شارلز دونييه ، " ويجب اعتبارهم — من الناحية الاقتصادية — مجرد آلات تولد قدراً من الطاقة الانتاجية وتحتاج إلى بعض نفقات

الصيانة لتعمل بانتظام مستمر " كما قال موليناري . وكان هذا الجانب المخرب يمثل مشكلة الانسان في ظل الرأسمالية .

- ٢ -

من هذا الواقع بكل خصائصه :

(١) ازدهار الرأسمالية الصناعية ، (٢) في ظل المذهب الحر المطلق ، (٣) تدعمه مواد وأسواق المستعمرات ، (٤) ثم تكرار الأزمات الاقتصادية (٥) لفشل التوازن الاقتصادي (٦) وما ادت إليه من بطالة العمال وتعاستهم (٧) فوحد البؤس بينهم (٨) في مواجهة أصحاب الأعمال (٩) كل هذا من حيث المكان في أوروبا الغربية (١٠) ومن حيث الزمان في الفترة التي بدأت من القرن السابع عشر واستمرت إلى ما بعد منتصف القرن التاسع عشر ، من هذا الواقع ، بكل ما له وما عليه ، ولدت الدعوة الاشتراكية كحل لمشكلة الرأسمالية .

نقول الدعوة الاشتراكية لأن الاشتراكية بدات واستمرت إلى أوائل القرن العشرين دعوات نظرية ، ما عدا تجارب محدودة ومؤقتة .

إلى أي حد أثر ذلك الواقع في الاتجاهات الاشتراكية ؟

كانت كلها بصفة عامة – تحمل سمة رد الفعل . أي تبدأ من صدمة رأسمالية لتنطلق في اتجاه مضاد لتصحيح آثار الصدمة . ثم اختلفت بعد هذا في مدى شمولها وأصالتها .

ففي انجلترا ، حيث كانت قمة الازدهار الصناعي وحيث تكونت إلى جانب ، أو بدلاً عن الارستقراطية الانجليزية القديمة ، ارستقراطية جديدة من ملوك الصناعة ، رأى بعض أولئك السادة ، أن انطلاق المذهب الحر إلى آخر مداه مشحون بالمتاعب لهم ومدمر لحياة العمال أيضاً . فحملوا لواء الدعوة إلى الاشتراكية ، وتبنوا الدفاع عن قضايا العمال . غير ان هذا الاتجاه قد وقف – من حيث أساسه الفكري ومداه التطبيقي – عند الحد الذي لا يهدد المدافعين أنفسهم . وعلى هذا الاساس تكونت من الارستقراطيين الانجليز جمعية " انجلترا الفتاة " سنة ١٨٤٢ ، وعلى رأسها دزرائيلي ، تدعو إلى إنصاف العمال استناداً إلى مبررات دينية وأخلاقية مثالية ، وتلوذ بعقاب السماء لتردع المستغلين والشرهين من الرأسماليين .

كان أولئك الارستقراطيون " يسمعون " عن البؤس ، أما الذين " رأوه " ولمسوه فخطوا خطوة أكثر تقدمية . أشهر هؤلاء روبرت أوين " الاشتراكي الانجليزي " كان ملكاً من ملوك الصناعة وكانت اشتراكيته تحمل طابع " عطف رب العمل الرحيم " . هزته الأزمة الاقتصادية التي اجتاحت إنجلترا سنة ١٨١٥ ، وزعزعت يقينه بسلامة الأسس التي تقوم عليها الصناعة فتطلع إلى تخفيض ساعات العمل من ١٧ ساعة إلى ١٠ ساعات وإلى عدم تشغيل الأطفال دون سن العاشرة وإلى الحد من توقيع الغرامات التي كانت تعتبر – لانتشارها وفداحتها – مصادرة حقيقية للأجور ، وتوافرت لدى أوين الامكانيات المالية ليطبق أفكاره في مصانعه في نيولانارك ، فأقام المساكن للعمال والحدائق لأطفالهم وأمدهم بالغذاء الصحي ووسائل التسلية والعناية الطبية ، ونظم في " ايكوس " بالولايات المتحدة مستعمرة شيوعية نموذجية لم تلبث أن انهارت وهجرها سكانها ، وأنشأ في برمنجهام محلاً للمقايضة حيث يستطيع كل منتج أن يحصل على ما يريد عيناً في مقابل منتجات عينية فكانت تجربة خيالية الطموح للتخلص من استعمال النقود ومصادرة أية فرصة للاستغلال .

كان أوين يحلم بعالم دون ظلم ، ودون تعاسة ، يتآخى فيه رب العمل والعامل والناس جميعاً ويشتركون في خيراته بدون جشع أو حقد ، ولهذا سمي اشتراكياً . كان يبرر اشتراكيته تبريراً رأسمالياً ؛ ففي اجتماع عقده مع شركائه من كبار الرأسماليين ، احتج بعض الشركاء على " تجديدات " أوين وما تستنفذه من أموال ، فقال دفاعاً عن " إتجاهاته " وتبريراً له : " لاشك أن التجارب قد علمتكم مدى الفارق بين آلة محكمة التركيب سلسة الاداء نظيفة ، وبين آلة أخرى مختلة وقذرة ومستهلكة ، فإذا كانت العناية التي تولونها الآلات تحقق لكم مزيداً من المنافع ألا يمكن أن نطبق هذا على تلك الآلات الآدمية : " العمال " ؟ ألا يمكننا أن نستنتج من هذا أن تلك الآلات المرهفة الحس ستصبح أكثر قدرة وفاعلية وفائدة لو عاملناها برفق وعنينا بها وجنبناها القلق " ؟ .

كان روبرت أوين يحلم بعالم دون ظلم ودون تعاسة ليحقق الصحة للعمال والازدهار للرأسمالية معاً ، وبذلك كان رائداً ومبشراً " بالاشتراكية " الانجليزية .

وكانت فرنسا أقل تقدماً – صناعياً – من إنجلترا ، أي كانت مشكلة الرأسمالية فيها أقل حدة وشمولاً . ففيها الارستقراطية القديمة ، وفيها الارستقراطية الجديدة من ملوك الصناعة ، وفيها جبهة واسعة من صغار الصناع والتجار ، وأخيراً نصف الشعب من الفلاحين .

وكانت الأزمة الحادة أزمة تلك الفئة من متوسطي وصغار أصحاب الأعمال والتجار الذين هددتهم الصناعة الكبيرة والمنافسة الحرة وشبح الافلاس . وكان المصير الذي يخشونه ، ان ينقلبوا عمالاً فيذوقوا من كأس التعاسة الذي كاد يمتلىء فحملت تلك الفئة لواء الاشتراكية الفرنسية ؛ إشتراكية القانون والعدالة والاصلاح .

وتمثل هذه الاتجاهات " الاشتراكية الانتاجية " التي نادى بها سان سيمون . كان سان سيمون من أشد المعجبين بالصناعة الحديثة . ألم تكن فرنسا في أشد الحاجة إلى مزيد من الصناعة لتدرك التفوق الانجليزي ؟ لهذا انحصر حله الاشتراكي في أن يخضع النشاط الصناعي للتنظيم بحيث يتولاه الفنيون والمهندسون والعلماء والتجار ، وان يقضى على كل الذين يحصلون على دخل دون عمل . على الذين يعيشون على " فوائد " أموالهم و " ريع " ممتلكاتهم يأتيهم وهم قعود . ولما ان قرن سان سيمون الدخل بالعمل سمي اشتراكياً . واندفع تلاميذه ينظمون حركتهم على وجه عملي فيبدعون المشروعات وينفذونها ، وتركوا على الأرض آثاراً لم تتركها مدرسة من قبلهم . يكفي ان نعرف أن قناة السويس كانت مشروعاً سان سيمونياً ، وان ديلسبس كان تابعاً من أتباع سان سيمون .

أما فورييه فكان ممثلاً حقيقياً للتجار ، فقد كان هو نفسه تاجراً صغيراً لهذا اتجهت اشتراكيته رأساً إلى مهاجمة المنافسة الحرة . وكان الحل السعيد الذي يوافقه ويوافق قطاعاً كبيراً من الفرنسيين وقتئذ ، أن تبقى الرأسمالية الصناعية ولكن دون صراع ؛ دون أن يقضي الكبير على الصغير ، ودون إثارة مشاكل مع العمال وهكذا ابتدع نظاماً يقوم على أساس تقسيم عائد الصناعة بين العمال والرأسماليين والفنيين للعمال ١٢/٥ وللرأسماليين ١٢/٤ والفنيين ١٢/٣.

أما المثقفون الفرنسيون فقد مثلهم لوي بلان الذي مكنته ثقافته من أن يدرك المشكلة إدراكاً أكثر شمولاً من صاحبيه فتبنى قضية العمال صراحة وبوضوح وأدان الملكية الفردية والمنافسة الحرة ، ودعا إلى تكتل العمال وحرضهم على الكفاح في سبيل حقوقهم ، واولها حقهم في العمل . وفي سبيل إيجاد عمل لكل عامل دعا إلى إنشاء "مصانع اشتراكية " يتعاون العمال فيها على الانتاج ويديرونها او يشتركون في إدارتها وتزودها الدولة برأس المال وتقسم أرباحها إلى ثلاثة أقسام : قسم للعمال يضاف إلى أجورهم، وقسم يخصص لتأمينهم ضد العجز والبطالة ، وقسم يبقى احتياطياً . من أين جاءت هذه الأفكار للسيد لوي بلان ؟ . جاءته بصفة أساسية من تعاسة

قطاع العمال في فرنسا . ولكن قطاع العمال لم يكن قد وصل في اتساعه وعمق بؤسه إلى الحد الذي بلغه في إنجلترا مثلاً . ولهذا لم يكن من الممكن ان يكون تفكيره حلاً مناسباً لمشكلات الواقع السائد في فرنسا . ان كل علاقتة بفرنسا أنه كان يحلق فوقها . ومن هناك ، خيل إليه أن الدولة – دولة فرنسا في ذلك الوقت – ستمد العمال برؤوس الأموال . وهو خيال يدل على انه كان يحلق عالياً وينظر إلى الواقع من شاهق . فلما ان نزل إلى الأرض – إلى الواقع – واندلعت ثورة ١٨٤٨ في فرنسا ن وأسهم بنفسه فيها ، واستولى العمال على السلطة أربعة أشهر (من فبراير إلى يونيو) – اتيحت الفرصة للوي بلان فأصبح عضواً في الحكومة المؤقتة . ودبج بنفسه نصوص قانون حق العمل في ٢٥ فبراير ١٨٤٨ الذي لم يلبث ان ألغي . وانشأ " المصانع الاشتراكية " فالتحق بها في مدى شهرين عشرات الألوف من العمال ، يعملون في لا شيء لمجرد تبرير إعطائهم أجراً ، ولم تلبث أن اغلقت . ثم اتضح – بالرغم من إخلاص لوي بلان – أن بعض زملائه قد خانوا الثورة واتصلوا بأعدائها ؛ أعداء الاشتراكية .

ومع الحلول التي جربها لوي بلان جربت الثورة خلال تلك الفترة القصيرة أغلب الحلول التي تكون في مجموعها ما يمكن تسميته " بالاشتراكية الفرنسية وكانت النتيجة فشلاً ذريعاً . وسحقت جموع العمال سحقاً دامياً . وفشلت " أجمل النظريات الاشتراكية " لأن واقع فرنسا كان أقوى منها أي لأن الحلول الاشتراكية التي تبنتها ثورة ١٨٤٨ كانت في غير أوانها . لن الثورة كما قال برودون " ولدت قبل ان يتم تكوينها " .

أما في ألمانيا ، فلم تكن المشكلة مشكلة خطر الرأسمالية الصناعية . فلم تكن ألمانيا في النصف الأول من القرن التاسع عشر قد تخلصت تماماً من النظام الاقطاعي ، وكانت الرأسمالية الصناعية تحاول ان تثبت أقدامها في مواجهة بقايا الاقطاع الألماني وفي مواجهة خطر منافسة البضائع الانجليزية . لهذا كانت الدعوة التي تبناها فريدريك ليست تهدف إلى تدخل الدولة – أحد ملامح الاشتراكية – ضد أسوا جوانب الاقتصاد الحر في نظر الألمان ، أي ضد حرية التجارة الخارجية . وكان لا بد ان يتكامل الاقتصاد الألماني حتى يدعم مركز الرأسمالية الصناعية ويؤكد انتصارها . ولتبرير كل هذا نظرياً أبدع ليست نظريته في " الأمة " في مقابل " الفرد " ، وفوقه . وأبدع نظريته في التطور التاريخي فقال أن الأمم تمر بمراحل خمسة : مرحلة الصيد ، ومرحلة الرعي ، والمرحلة الزراعية ، والمرحلة الزراعية الصناعية ، واخيراً المرحلة الزراعية الصناعية التجارية ، وان لكل مرحلة نظاماً يلائمها . وأن حرية التجارة لا تلائم سوى المراحل الثلاثة الأولى ، وان تدخل الدولة والحد من حرية الأفراد لازمان في المرحلتين التاليتين ، وهما المرحلتان اللتان

كانت تمر بهما ألمانيا في ذلك الوقت . آراء لها أساسها الفكري والعلمي تكون حلاً لمشكلة قائمة في الواقع . تحمل من الاشتراكية سمة التدخل واعلاء مصلحة المجموع – الأمة – على المصالح الفردية ، فلم تلبث ان طبقت ونجحت ، فبفضل فريدريك ليست اتحدت بفاريا وفرتمبرج في وحدة جمركية ، وكذلك فعلت بروسيا وهيس وانضمت اليها ساكس ، ثم انتهى هذا التوحيد الجزئي إلى وحدة جمركية ألمانية " الزولفرين " . ولم يكن الواقع الألماني ليقبل أكثر من هذا اتجاهاً في سبيل الاشتراكية ، فطرد كارل ماركس من ألمانيا . وعندما أراد الفلاسفة الألمان ان يغلفوا كتاباتهم بطابع اشتراكي أكثر تقدماً ، استعاروا أفكارهم من رواد الاشتراكية الفرنسية ووضعوا عليها عنواناً جديداً : " الاشتراكية الحقيقية " ونسوا – كما قال كارل ماركس وفريدريك انجلز – انه عندما انتقلت المذاهب الاشتراكية الفرنسية إلى ألمانيا لم تنقل معها الواقع الفرنسي .

لنتذكر أن ماركس وانجلز قالا هذا .

ولنقف قليلاً لنرى أهم خصائص تلك الاتجاهات الاشتراكية التي سردنا شيئاً عنها حتى الآن على ضوء البحث عن إجابة هذا السؤال : " هل يمكن ان توجد اشتراكية عربية متميزة عن غيرها ؟".

أهم تلك الخصائص ، كما قلنا من قبل ، أنها جميعاً حلول لمشكلات الوضع الاقتصادي والاجتماعي في أوروبا الغربية في النصف الأول من القرن التاسع عشر . فهي محاولات نظرية – أو تطبيقية – محدودة ومؤقتة لتجريد النظام الرأسمالي من عيوبه في التطبيق . من هذه السمة تفرعت خصائص أخرى :

فمن حيث الشمول في المكان ، كانت كلها اشتراكيات " أوروبية " . وإذا اعتبرناها دعوات ثورية ، بالمعنى الدارج للثورة ، فقد كانت ثورة الاشتراكيين – وقتئذ – ضد فقر وبؤس العمال " الأوروبيين " . كانت ثورة تريد – بطريقة أو بأخرى – أن يشارك العمال في الثروات المكدسة في بلادهم ، وان يتذوقوا – مع الآخرين من الأوروبيين – نعيم الازدهار الصناعي . وكان حرمان العامل الأوروبي من ذلك النعيم ، يجرح إحساس الاشتراكيين ، ويؤرق ضمائرهم ويستفز أفكارهم ، فتخرج النظريات داعية لإنصاف " الإنسان " العامل وإنقاذه ، ورد حقوقه . كانوا يتحدثون عن " الإنسان " ويعنون به الانسان الأوروبي . ذلك أنه بالرغم من أن الحقيقة كانت تصرخ بأن معركة الانتاج والتوزيع والاستهلاك التي يخوضها الاشتراكيون منصبة على ثروات أكثرها غير أوروبي ،

وبالرغم من ان الاشتراكيين كانوا يعلمون علم اليقين أن المواد الأولية التي تدور عليها مصانعهم منتزعة انتزاعاً عنيفاً من ملايين البشر في المستعمرات ، ومنقولة إليهم على رؤوس ملايين البشر من العبيد ، بالرغم من هذا فإن ملايين التعساء في العالم لم يؤرقوا عين اشتراكي أوروبي واحد ، لم يهتز ضمير السادة الاشتراكيين في أوروبا ، ولم تصل أبحاثهم العلمية جداً ، إلى ملاحظة صارخة هي ان اغلب ما يتنازعون على استهلاكه مسروق من شعوب أخرى .

كانوا ثائرين لأن منازل العمال الأوربيين ليست لائقة ، ولم يفكروا في ملايين البشر الذين لا منازل لهم إطلاقاً ، كانوا ثائرين لأن أصحاب الأعمال يستولون على جزء من قيمة عمل العمال ، ولم يفكروا لحظة في ملايين البشر الذين سخرهم الاستعمار بدون أجر . كانوا ضد الغرامات ولم ينكروا الاحتلال . كانوا ضد إصابات العمل في المصانع ولم ينكروا إبادة الشعوب في المستعمرات .

كان علماؤهم يتفلسفون فيقولون إن قيمة كل سلعة تتحدد بمقدار ما فيها من عمل . وكان قصدهم حتى على مستوى التحليل النظري الاقتصادي – عمل العمال الأوروبيين . أما عمال آسيا وأفريقيا ، الذين انتزعوا المادة الخام من الطبيعة وجهزوها للتصدير ، وحملوها على اكتافهم العارية ، إلى السفن لتذهب إلى أوروبا ، فكل هذا " العمل " الذي بذلوه لم يدخل في تحديد " قيمة " السلعة . لم يكن كل هذا مشكلة بالنسبة إليهم .

لنفهم هذا ، ونعيه ونذكره .

وفي داخل أوروبا – عالم الإنسان – افترقت الاتجاهات الاشتراكية ، على أسس قومية . وإذا كانت الكتابات الاشتراكية ، فد نسبت النظريات الاشتراكية إلى فرد أو أفراد ، فقيل اشتراكية أوين ، أو سان سيمون ، او سيسموندي او غيرهم ، وقيل الاشتراكية الاقطاعية والاشتراكية البورجوازية ، او غيرها ، فلأن كل تلك الكتابات أوروبية أو منقولة عنها . أي أنها نظرة من الداخل ؛ داخل الاطار القومي ، ونحن لا نستطيع إلا أن ننظر إليها من الخارج ، لأننا فعلاً في الخارج . عندئذ نجدها اشتراكية قومية – فبالرغم من الاختلاف السطحي بين الاتجاهات الاشتراكية في انجلترا ، كانت في مجموعها متميزة عن مثيلاتها في فرنسا وكانت هذه متميزة عن مثيلاتها في ألمانيا . ذلك لأن الظروف الاقتصادية والاجتماعية في تلك البلاد كانت مختلفة ؛ فبينما كانت انجلترا في طليعة التقدم الصناعي كانت ألمانيا في المؤخرة وبينهما فرنسا .

وكان لابد ان نعرض فيما سبق للاتجاهات الاشتراكية ، ونشأتها ، لتتوافر لنا الجرأة فنسميها بأسمائها الحقيقية : " الاشتراكية الانجليزية " و " الاشتراكية الفرنسية " و " الاشتراكية الألمانية " .

ونكون بذلك قد تقدمنا خطوة .

فالاشتراكية بدأت على الأقل تحمل طابعاً قومياً تتميز به من حيث الشكل ومن حيث المضمون على الصعيدين الفكري والتطبيقي .

السمة الثالثة ، التي تهمنا هنا ، أن " الاشتراكيات " التي تكلمنا عنها كانت " فورية " بمعنى أنها كانت دعوات ونظريات جاهزة للتطبيق الفوري . ذلك أنها كانت معالجات لمآس قائمة محسوسة . وكانت هي صدى لتلك المآسي . كانت تريد ان تعالج طفحاً مرضياً على جسم حي مركب من أعضاء وخلايا ، منظم سياسياً واقتصاديا واجتماعيا ، أي مجتمع واقعي معقد التركيب ومعقد الجوانب ، لهذا جاءت النظريات الاشتراكية تخطيطاً غير علمي لمجتمعات بديلة تتضمن كل دقائق التركيب الاجتماعي . وكانت تنقصها المعرفة العلمية الكافية لتكون تلك المجتمعات البديلة ممكنة التطبيق فأكمل الاشتراكيون نقص معرفتهم العلمية بتصوراتهم العاطفية وهذا يفسر الارتباك الذي نجده في كل تلك النظريات ، إذ لا يمكن للخيال العاطفي أن يحيط بكل ما في الكائن الحي – او المجتمع – من جوانب وتفصيلات . وهكذا خرجت النظريات الاشتراكية ولا حدود لشطحات الخيال فيها ، ولكنها تميزت بتلك الميزة الاساسية ، وهي أنها تضمنت تنظيمات اجتماعية شاملة لكن خيالية . فبدلاً من لندن او باريس او برلين ، كانت " فلانستير " كما أسماها فورييه ، أو " إيكاريا " كما أسماها كابيه ، أو " المستعمرة الوطنية " كما أسماها أوين . مدن " فاضلة " بكل ما تحتاج إليه من أجهزة سياسية واقتصادية واجتماعية ، ولكن في أذهان أصحابها فقط ، يحتفظون بها لتكون جاهزة للتطبيق إن استطاعوا التغلب على الواقع . ولم يكن النضال الاشتراكي وقتئذ سوى محاولات لإخراج تلك " المدن المثالية " إلى حيز الواقع وفوراً . وقد رأينا كيف أن الثورة الاشتراكية في فرنسا سنة ١٨٤٨ ، لم تتردد في أن تحاول أن تخلق من باريس مدينة فاضلة يحكمها العمال طبقاً للنموذج الذي أعده مقدماً دعاة الاشتراكية الفرنسية.

إذن ، فقد كانت الاشتراكية حتى منتصف القرن التاسع عشر :

١- " أوروبية " في مواجهة بقية العالم .

٢- " قومية " في مواجهة بعضها البعض .

٣- "مثالية " في مواجهة الواقع الرأسمالي .

في حدود الخصائص التي ذكرناها ، يجب ان نعترف بان تلك الاتجاهات الاشتراكية كانت محاولات بطولية حقاً . فقد كان أولئك الرواد يقفون – أفراداً وجماعات – ضد التيار الجارف للرأسمالية ، حين كانت أزمتها جنيناً لم تتضح معالمه للكافة . لقد كان من السهل حينئذ الحديث عن الرأسمالية والانتساب إليها والدفاع عنها لأنها صاعدة ، كما هو من السهل الآن الحديث عن الاشتراكية والانتساب إليها والدفاع عنها لأنها تيار صاعد . غير أن ذلك الصعود الكاسح لم يستطع أن يخفي عن عيون رواد الاشتراكية معالم الخطورة الكامنة في النظام الرأسمالي فتعرضوا للتيار ووقفوا ضد سير الأحداث واستطاعوا ان يهتكوا حجب الرأسمالية وأن يقرعوا أجراس الخطر . ومهما كان حظهم قليلاً من النجاح في ذلك الوقت ، إلا أنهم كانوا رواداً ، بذروا البذور ، وفتحوا الطريق لمن جاء بعدهم ، وأسهموا – على المدى الطويل في ارساء قواعد الاشتراكية ، أو في تقويض قواعد الرأسمالية .

-٣ -

لو ظلت الاشتراكية محتفظة بتلك الخصائص حتى وقتنا هذا لما ثار السؤال " هل يمكن ان توجد اشتراكية عربية " ولما أنكر أحد او جادل في أنه ، إذا كان من الممكن أن توجد اشتراكية " إنجليزية " واشتراكية " فرنسية " فمن الممكن – قياساً – أن توجد اشتراكية عربية . وكما كا للاشتراكيين الانجليز والفرنسيين أن يبدعوا اشتراكياتهم فإن لنا – نحن العرب – ان نبدع اشتراكيتنا .

على أن الأمور جرت على غير هذا .

ففي النصف الأول من القرن التاسع عشر ، ظهر إلى العالم الاشتراكي ذلك الرجل العبقري الفذ : كارل ماركس . وتناول قضية الاشتراكية تناولاً مجدداً على أسس جديدة ، وانتهى فيها إلى نتائج جديدة على الفكر الاشتراكي ، غيرت ملامح الاشتراكية الأوروبية ، القومية ، المثالية ، فجاءت الماركسية " عامة ، عالمية ، علمية " . أو هكذا يقولون .

المهم ان الماركسية قد فرضت نفسها ، ولا تزال ، على الفكر الانساني في جميع أنحاء العالم . وكانت من حيث الشمول والاطلاق ماسة بكل جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية

والسياسية . وامتدت بها الحياة — أصيلة أو معدلة — حتى اليوم الذي أصبحت لنا فيه — نحن العرب — قضايا حية ، اقتصادية واجتماعية وسياسية . وهكذا عاش كارل ماركس في خلفائه وتلاميذه ومريديه حتى وقف امامنا وجها لوجه . وفي هذه المواجهة أصبحت قضايانا ، بل وجودنا (القومية) وحياتنا (الاشتراكية) محل إنكار وتساؤل وبحث . لذلك لم يكن من الغريب أن أغلب الكتابات العربية الحديثة تتصدى لكارل ماركس وللشيوعيين الذين ينتسبون اليه عند تصديها لقضايانا : الحرية والوحدة والاشتراكية .

هذا التصدي الذي تفرضه علينا طبيعة الماركسية ، لابد منه فلنحاول ان نجعل منه شيئاً مفيداً ، فإننا لا نستطيع ان ننكر غبطتنا بأن وجد في العالم كارل ماركس ولا نستطيع ان نهمل التراث الفكري والعملي الذي قدمته لنا الماركسية في النظرية وفي التطبيق . لقد وفرت علينا قرناً من شطحات الفكر ومخاطر التطبيق ، وبذلك أسهمت وتسهم باستمرار في بناء اشتراكيتنا بناء سليماً ، حتى ولو لم يكن هذا الاسهام البناء إلا عن طريق إعفاء جهودنا من أخطاء تجربتنا .

– ٤ –

تحمل الماركسية شعار " الاشتراكية العلمية " بجدارة ، ولكن يجب أن نرفع عن أذهاننا الضغط الذي يمارسه هذا الشعار ، فقد استخدم لزعزعة الثقة في أي انتاج فكري غير ماركسي . وتحت تأثير الكتابات المسخرة لخدمة أغراض غير علمية كاد يستقر في أذهان الدعاة والمدعويين جميعاً أن كون الماركسية اشتراكية علمية يعني أن كل تفكير اشتراكي يجري وينتهي إلى ما يخالف مضمونها يكون تفكيراً غير علمي . إنه اتهام لا يمت للعلم بصلة ، ومع ذلك فهو كفيل بأن يشل التفكير رعباً وان يزيد من أدعياء الماركسية والاشتراكية .

إن العلمية ميزة تاريخية للاشتراكية الماركسية ، وصفت بها لتمييزها عن الاتجاهات الاشتراكية السابقة عليها والمعاصرة لها . لذلك فهي صفة نسبية محضة . وأوجه الاختلاف التي ميزت الاشتراكية الماركسية عن تلك الاتجاهات وجعلتها جديرة بهذه الصفة ، انها لم تضع تخطيطاً عاطفياً لعالم اشتراكي . لم تكن لماركس مدينة فاضلة كتلك المدن التي حاول أغلب الاشتراكيين أن يضعوا مشروعات لها والتي عرفت في التاريخ باسم " المدن الفاضلة " او " المدن المثالية " . لم يكن هم ماركس أن يبتدع عالماً لا جذور له ، بل كان همه أن يلاحظ تطور المجتمعات الانسانية وان يستنبط من ملاحظاته القوانين التي تحكم ذلك التطور ، وأن يستعمل تلك القوانين لمعرفة اتجاه التطور ونتائجه ، وهو تفكير مجرد من العاطفة كما نرى وأبعد ما

يكون عن الاحلام حتى لو كانت أحلاماً اشتراكية . إنه تفكير كان لماركس فضل انتهاجه في الحقل الاشتراكي ، لهذا كان عدلاً أن يقال عن اشتراكية ماركس إنها اشتراكية علمية ، لتفترق بذلك عن الاشتراكيات التي كانت مجرد تصوير او تجسيد لرغبات أصحابها وأمانيهم دون قاعدة من البحث العلمي .

لقد أصبح المنهج العلمي ، الآن ، قاعدة أي بحث في أي علم ، وبالتالي لم يعد ميزة ينفرد بها الاشتراكيون او الماركسيون ، ولكنه لم يكن كذلك يوم أن انتهجه ماركس . وتأكيداً لفضله كرائد استحق ان يميز عن معاصريه بأن اشتراكيته كانت اشتراكية علمية .

هذا هو المدلول الحقيقي لشعار " الاشتراكية الماركسية علمية " وليس له مدلول أبعد من هذا ؛ فهو لايعني إطلاقاً ان الملاحظات التي جمعها ماركس كانت دقيقة حتماً ، ولا ان القوانين التي استنبطها كانت محكمة تماماً ، ولا أن النتائج التي وصل اليها كانت صحيحة مطلقاً ، كما لا يعني ان الاشتراكية الماركسية ، أي الحصيلة الموضوعية لدراسة ماركس ، هي كل ما يمكن أن يصل إليه البحث العلمي في ميدان الاشتراكية .

ما هو ذلك المنهج العلمي الذي انتهى به ماركس إلى اشتراكيته العلمية .

باختصار – ونرجىء التفصيل إلى موضع آخر – استعار ماركس من هيجل جدليته المثالية وجردها من مثاليتها لتكون ما عرف باسم " الجدلية المادية " . ويكفينا ان نعرف الآن ان الجدلية المادية تنتهي إلى عدد من القوانين تقول إنها تحكم كل شيء ، كما تحكم تطور المجتمعات الانسانية ، يهمنا من هذه القوانين ما يقول إن كل شيء ينطوي على تناقض ، وإن هذه المتناقضات تتراكم إلى أن تصل إلى درجة تحدث فيها طفرة تتحول بها التراكمات الكمية إلى تغيير نوعي ، أي يخرج من الشيء ونقيضه شيء ثالث مختلف نوعياً عن كليهما ويكون خروجه مرة واحدة دون تدرج . ولما كان هذا الوليد المختلف نوعياً عن والديه يتضمن بذرة نقيضة فإن تراكم هذا التناقض سيؤدي إلى طفرة جديدة ومولود جديد مختلف نوعياً ... وهكذا في سلسلة من التغيير ، هي عملية التطور ذاتها . وعلى أساس هذه القوانين يتطور كل شيء من أقل ذرة إلى أكثر الموجودات تعقيداً ، وعلى أساسها أيضاً تتطور المجتمعات الانسانية بكل ما فيها من عناصر ونشاط ، اقتصادي أو اجتماعي أوسياسي أو فكري .

لو صدق هذا ، لكان " حتماً " – لأن الحتمية جوهر القانون العلمي – أن تكون الرأسمالية منطوية على نقيضها ، وان متناقضاتها ستتراكم حتى يؤدي هذا التراكم إلى " طفرة " تنهار بها الرأسمالية ونقيضها معاً ليخرج إلى الوجود نظام آخر مختلف نوعياً عما سبقه .

وهذا بالضبط ، ما حاول ماركس الوصول إليه في بحثه الاقتصادي والاجتماعي . ولا يمكن تجاهل العبء الثقيل الذي حمله ليصل إلى هذا ، كما لا يمكن انكار أن أغلب الجهد الذي بذله لم يكن موجهاً إلى مراجعة هذا المنهج عندما يبدو أنه غير متفق مع الواقع ولكنه كان موجهاً الى التنقيب المستمر الدؤوب في الواقع وفي التاريخ ، لتخرج النتيجة منسجمة ومؤيدة لقوانين الجدلية المادية . ذلك أن ماركس كان جدلياً مادياً قبل ان يعلم نفسه الاقتصاد السياسي ويدرس النظام الرأسمالي في عصره .

فالجدلية المادية هي الركن الركين بل هي أساس الاشتراكية الماركسية . وليست هذه الأخيرة سوى حصيلة تطبيق الجدلية المادية على الواقع كما عرفه كارل ماركس .

وليكن هذا مفهوماً جيداً ...

– ٥ –

أين التناقض في النظام الرأسمالي ؟ وكيف يتراكم ؟ وإلى أية نتيجة ينتهي ؟

يبدأ ماركس إجابته على هذا السؤال من نقطة هي حجر الزاوية في نظريته الاقتصادية كلها ونعني بها فائض القيمة . ونظرية " فائض القيمة " امتداد لوجهة نظر اقتصادية تبناها ماركس بعد ان كان ريكاردو قد سبقه إليها مؤداها ان أية سلعة تستمد قيمتها من العمل الذي بذل في انتاجها . كانت مهزوزة عند ريكاردو فجاء ماركس وأكدها وأرساها على قواعد أكثر صلابة .

العمل إذن هو جوهر القيمة . لا يعني هذا أن منفعة السلعة ليست شرطاً لتكون لها أية قيمة ، ولكن يعني أن العمل وحده هو الذي يصلح مقياساً لقيمتها التبادلية ، إذ أن المنفعة متغيرة من سلعة إلى أخرى ومن مستهلك إلى آخر ، بينما العمل هو العنصر المشترك في سائر السلع مهما كانت درجة منفعتها . وهكذا تتحدد قيمة كل سلعة عند مبادلتها بمقدار ما تضمنته من عمل . ووحدة قياس كمية العمل في أية سلعة هي ساعة العمل . فالقيمة التبادلية لأية سلعة تساوي عدد ساعات العمل التي يبذلها عامل عادي في انتاجها . فإذا اقتضى انتاج سلعة ما تسع ساعات من

العمل ، فإن قيمتها تساوي تسع ساعات عمل . ولما كان رب العمل الرأسمالي ، هو مالك الانتاج فسيبيع السلعة المنتجة بقيمتها التبادلية ، أي بما يساوي تسع ساعات عمل .

كم يدفع للعامل في مقابل هذا ؟ إن جهد العامل ليس أكثر ولا أقل من سلعة في سوق العمل ، يشتريه الرأسمالي بما يسمى عقد العمل . ويحدد عقد العمل الأجر ، أي ثمن سلعة العمل . وكأية سلعة تتحدد قيمة جهد العامل – الأجر – بعدد ساعات العمل اللازمة لانتاجه . هنا نصل إلى نقطة دقيقة ، إذ كيف يمكن قياس ساعات العمل اللازمة لإنتاج القدرة على العمل ؟ لو ان ثمة آلة بدلاً من العامل لأمكن لأي خبير ان يقدر قيمة المواد اللازمة لتكون قادرة على الانتاج . وفي الماركسية لا يختلف العامل في ظل الرأسمالية عن الآلة وبالتالي ، وحتى بدون خبير ، تكون قيمة القدرة على العمل هي قيمة المواد اللازمة ليكون العامل قادراً على العمل . بهذه القيمة التبادلية يبيع العامل ، ويشتري الرأسمالي ، قوة العمل . او بلغة النقود ، يحدد الأجر على هذا الأساس فيكون مساوياً لثمن المواد اللازمة ليكون العامل قادراً على الانتاج . ويؤكد ماركس أن هذه القيمة أقل دائماً من قيمة السلعة التي ينتجها العامل . ولم يقدم ماركس دليلاً على هذا التأكيد ، ويبدو أنه قد اعتبرها حقيقة لا تحتاج إلى دليل ، إذ لو تساوت القيمتان لكان معنى ذلك ان العمال يستهلكون كل المنتجات وهو أمر ينقضه الواقع ، والتاريخ ، وتراكم الثروات ، وتقدم المدنية ، الذي يعبر جميعه عن زيادة غير مستهلكة في الانتاج البشري .

على أي حال لنعد إلى ماركس . رأينا أن كل سلعة ، يبيعها الرأسمالي بما يوازي تسع ساعات عمل ، يدفع للعامل الذي انتجها أقل من ذلك ، وليكن ما يساوي خمس ساعات عمل . هناك إذن فرق بين القيمتين يساوي أربع ساعات عمل . هذا الفرق هو ما يسميه ماركس " فائض القيمة " ومعنى هذا ان الرأسمالي يقبض ما قيمته تسع ساعات عمل ، ولا يدفع للعامل إلا قيمة خمس ساعات فقط ، ويحتفظ بالفرق مجاناً . ومعناه أيضاً أنه عندما تنقضي خمس الساعات الأولى ، يكون العامل قد بذل من الجهد ما يساوي أجره تماماً ، ثم يبدأ منذ الدقيقة الأولى من الساعة السادسة في العمل بدون أجر . هذه الساعات التي يعملها العامل ، ليحصل رب العمل على ناتجها في شكل فائض قيمة ، هي ما يسميه ماركس " فائض العمل " وهو يمثل جهداً بغير دخل بالنسبة إلى العامل ، ودخلاً بدون جهد بالنسبة إلى الرأسمالي .

ذلك هو الاستغلال ، أو بذرة التناقض في النظام الرأسمالي .

من ناحية نجد الرأسمالي يحصل على دخل بدون عمل ؛ لأنه مالك ادوات الانتاج ملكية فردية ، ومن ناحية أخرى ، نجد العامل يعمل بدون دخل ؛ لأن العلاقات الاجتماعية التي خلقها النظام الرأسمالي تحتم عليه ان يبيع جهده ليعيش .

من ناحية " رأس المال " ، ومن ناحية أخرى " العمل " .

كيف تتراكم هذه المتناقضات ؟

يتراكم رأس المال ويتراكم العمل ، وتتسع الهوة بينهما ، على الوجه الآتي :

يقول ماركس : إن رأس المال عقيم بطبيعته ، لأن العمل وحده هو الذي يخلق القيمة . ولكن في مجال العمل لابد أن يخصص جزء من رأس المال لاستهلاك العمال في صورة أجور ، ولهذا تجب التفرقة بين ذلك الجزء من رأس المال المخصص للعمال ، ويسميه ماركس " رأس المال المتغير " ، والجزء الآخر المساعد للعمل في شكل أدوات وآلات ومبان وغيرها ، ويسميه كارل ماركس " رأس المال الثابت " . هذا الجزء الثابت لا يتضمن " فائض قيمة " ، ولا يؤدي إليها ، ومع ذلك فهو منتج . ولكنه لا ينتج سوى ما يساوي قيمته بدون زيادة . وتتمثل تلك القيمة عملياً في جزء يساوي ما يستهلك من الآلات أو المنشآت سنوياً . وهو ما يعرف باسمه الحقيقي " الاستهلاكات " . والاستهلاكات تساوي – في مجموعها – قيمة الشيء المستهلك لا أكثر . أي أن الرأسمالي لا يحقق من وراء هذا الجزء من رأس المال " ربحاً " . إنما يأتي ربحه (فائض القيمة مع التجاوز عن خلاف دقيق بينهما) من رأس المال المتغير فقط ؛ لأنه هو الذي يتضمن فائضاً في القيمة ، عندئذ يتحدد إتجاه الرأسمالي في أن يحصل على أكبر قدر من فائض القيمة – من الارباح . والرأسمالي لا يفعل هذا جشعاً ، أي لاعتبارات خلقية ، ولكن لأن تلك هي طبيعة النظام الرأسمالي : الانتاج من أجل الربح .

وقد نشأت الرأسمالية على انقاض عهد الحرفيين ، حيث كان كل واحد يملك أدوات انتاجه ، فقضت الرأسمالية على هذا النظام ، وسلبت الحرفيين أدوات انتاجهم ، وحولتهم بذلك إلى عمال يمدونها بفائض القيمة . واستمرت الرأسمالية في صعودها وازدهارها كالمنشار ، يأكل طالعاً ويأكل نازلاً ، حركتان متقابلتان ومتعاصرتان ، تؤديان معاً ، إلى تراكم رؤوس الأموال ، وزيادة عدد العمال .

فتقدم الصناعة والانتاج الكبير في ظل المنافسة الحرة ، يدمر المنشآت الصغيرة ويفلسها ، وهكذا يأكل الرأسماليون بعضهم البعض ، وتقضي المنافسة الحرة بالتدريج على المنافسة الحرة ، في عملية تنتهي بأن تصبح الرأسمالية ، أي الملكية الفردية لأدوات الانتاج مركزة في ايدي عدد قليل من الرأسماليين ذوي المقدرة الهائلة على فرض إرادتهم على السوق : سوق السلعة وسوق العمل ، لتحقيق أرباح طائلة تزيد من قوتهم وشراستهم ، ومقدرتهم على القضاء على مزيد من المنافسين ، وضمهم إلى جموع الأجراء . وتكون الرأسمالية قد " عششت في كل مكان " من الأرض عن طريق الاستعمار ، وحطمت منافسيها في الخارج بعد أن حطمت منافسيها في الداخل . ومع هذا الانتشار على الأرض والتركيز في الملكية ، تصبح الرأسمالية نظاماً عالمياً ، وتخضع اقتصاديات العالم لتحكم قلة نسبية من الرأسماليين الذين يديرون هذا الاقتصاد – ومعه كل شيء – طبقاً لمصلحتهم الخاصة .

وإذ تتراكم رؤوس الأموال وتتركز ، تنتج عن هذا ، ومعه عملية مضادة هي زيادة عدد العمال ، أي زيادة عدد أولئك الذين يعيشون على دخل عملهم – فقد بدات الرأسمالية بجيوش من العمال تكونت من الحرفيين الذين ورثتهم من العهد الاقطاعي ، بعد ان جردتهم من ملكية أدوات الانتاج ، ثم أضافت إلى هؤلاء جيشاً متزايداً أبداً من صغار الرأسماليين الذين دحرتهم معركة المنافسة الحرة ، وقضى عليهم التضخم الصناعي وتركيز رؤوس الأموال ، فلم يجدوا وسيلة للعيش إلا أن يتخلوا عن مهمة البائع ليبيعوا جهدهم ثم انضم اليهم جيش ثالث من العمال الزراعيين وصغار ملاك الأراضي الذين هجروا قراهم إلى المدن حيث أقيمت المصانع ، وهم جيش متزايد دائماً في ظل الرأسمالية . ولهذه الجيوش من العمال جيش احتياطي ، كما أسماه ماركس ، يزيد وينقص تبعاً للأزمات الاقتصادية : أزمات الافراط في الانتاج والبطالة ، وهو جيش موجود دائماً وان تغير أفراده ، او قل عدده ، ومهمته أن يزود الرأسمالية ببديل عن كل عامل يموت أو يعجز أو يفصل .

تراكم رأس المال ، وتراكم عدد العمال ، وحقق الرأسماليون ربحاً من جهد كل عامل ، فقد رأينا أن كل عامل يعمل تسع ساعات ينال ما يقابل خمسة منها ويئول الباقي إلى الرأسمالي ، فاتساع جبهة العمل إذن تحقق زيادة رؤوس الأموال ، غير ان الرأسمالية لا يكفيها فائض القيمة الناتج عن زيادة عدد العمال ، بل تلجأ في سبيل الربح إلى طرق أخرى ، منها ان تزيد من ساعات العمل لتزيد ساعات " فائض العمل " ، فإذا كان الرأسمالي يحصل على ما يساوي أربع ساعات عمل إذا كانت مدة ساعات العمل تسع ساعات ، فإن من مصلحته أن تزيد هذه التسعة إلى عشرة أو

أكثر ، وكل ساعة تزيد يكون انتاجها خالصاً له . فقد رأينا أن العامل لا يستفيد إلا من خمس الساعات الأولى . وقد كانت ساعات العمل ، أيام ماركس ، تتراوح بين ثلاث عشرة ساعة وخمس عشرة ساعة . ومن تلك الطرق أيضاً ، أن يعمل الرأسماليون على تخفيض تكلفة المعيشة ، فقد رأينا أن أجر العامل يتحدد بقيمة المواد اللازمة لإبقائه قادراً على العمل ، وأن ما يزيد عن هذا القدر يكون ربحاً للرأسمالي ، فمن مصلحة الرأسمالي إذن أن تكون تكلفة المعيشة منخفضة ؛ لأن ذلك سيؤدي إلى خفض الأجور ، وبالتالي زيادة الربح . وتلعب الجمعيات التعاونية الاستهلاكية دوراً ايجابياً في تحقيق هذا . غير أن للرأسمالي وسائله الأخرى في ميادينه الخاصة ، فالأطفال والنساء يحتاجون إلى كمية أقل مما يحتاجه الرجال للحفاظ على مقدرتهم على العمل ، ولذلك لا يتردد الرأسمالي في تشغيل النساء والاطفال بدلاً من الرجال ، فيدفع لهم أجوراً أقل ، ويحقق بذلك مزيداً من فائض القيمة .

وضحت الآن المتناقضات وتراكمت . ولم تبق إلا الطفرة .

غير أنه قبل الطفرة يوجد الصراع ، الذي يولد مع المتناقضات نفسها ، ويزيد بتراكمها . كيف يحدث هذا في ظل الرأسمالية ؟ .

يقول ماركس ، ان اطراد زيادة عدد العمال ، وانخفاض الأجور ، وحدة بؤسهم يحولهم إلى طبقة . والطبقة عند ماركس – ولست أدري كيف يمكن التركيز على هذا بقوة لا تنسى – ليست جموع العمال مهما كثر عددهم . ان مجرد وجود ملايين العمال في بلد ما لا يعني أن ثمة طبقة " عمال " بل حتى لو لم يوجد في بلد ما سوى العمال فقط فإنهم لن يكونوا " طبقة " . الطبقة العاملة عند ماركس هي " العمال منظمين في صراعهم ضد أعدائهم " . ان الطبقة تعني الحركة المناضلة ، ولا تعني عدداً من الناس يعيشون في مستوى متقارب ، أو متشابه ، أو يمتهنون مهنة واحدة ، حتى لو كانت مهنة العمل اليدوي . لذلك يقول ماركس إنه عندما تصل الحال بالعمال إلى ما بيناه ، ينظمون أنفسهم في طبقة ضد الرأسمالية ، فيكونون النقابات ، ويتحدون لرفع مستوى الأجور ، وينشئون الاتحادات لتكوين احتياطي يلجئون إليه عند الثورة . ومن حين إلى آخر ، يصبح نضالهم ضد الرأسمالية صراعاً مكشوفاً ، وقد ينتصر العمال ، في وقت أو في آخر ، ولكن نصرهم يكون وقتياً دائماً ؛ لأن النتيجة النهائية لمعركتهم لا تتوقف على الانتصارات الوقتية ، بل هي مرتبطة بوحدتهم الشاملة . وتلعب سهولة المواصلات دورها في التقريب بين العمال واتصالهم ، وهو الاتصال اللازم ليصبح النضال المحلي وحدة نضالية طبقية على مستوى الأمة

كلها . ولما كان كل نضال طبقي هو في الوقت نفسه نضال سياسي ، فلا يلبث العمال أن يكونوا لهم حزباً سياسياً .

لننقل الباقي من البيان الشيوعي . يقول : " إن تنظيم العمال في طبقة ، على هذا الوجه ، وبالتالي في حزب سياسي ، قد يعرقله النزاع بين العمال أنفسهم ، ولكنه سيقوم مرة أخرى أكثر قوة وحزماً واتحاداً . ويستطيع أن يرغم الهيئات التشريعية على الاعتراف بمصالح معينة للعمال ، وذلك عن طريق استغلال الانقسام بين الرأسماليين أنفسهم " . " وأخيراً عندما يصل الصراع الطبقي الى الساعة الحاسمة " ، " عندما يصبح العمال معدمين ، وتصبح علاقتهم بازواجهم وأولادهم مجردة من الروابط العائلية التي تعرفها الرأسمالية .. عندما تجردهم الرأسمالية من كل ما هو وطني ، ويصبح القانون والاخلاق والدين مجرد ستائر تخفي مصالح الرأسماليين . فإنهم لن يستطيعوا أن يصبحوا سادة قوى الانتاج في المجتمع إلا بإلغاء نظام ملكيتها ، بل الغاء أي نظام ملكية سابق .. ليس للعمال شيء يحافظون عليه ، ورسالتهم أن يدمروا كل ما كان محفوظاً مؤمناً من الملكيات الفردية " .

ولن يستطيع العمال أن يفعلوا هذا إلا بتدمير النظام السياسي ، والاستيلاء على الحكم ، والغاء الملكية الفردية . عندئذ يكون التناقض الذي تراكم ووصل أقصاه قد حل بان خرج إلى الوجود عالم جديد هو عالم " الشيوعية " .

وأين الاشتراكية ؟

هي تلك الفترة المؤقتة التي تمر بعد استيلاء العمال على السلطة ووسائل الانتاج ، وتتم خلالها تصفية الرأسمالية . ان الاشتراكية فترة انتقال لا أكثر ولا أقل ، واين الشيوعيون ؟

الشيوعيون ليسوا هم الطبقة العاملة . إنهم جزء منها ، ولكن أكثر وعياً . ولذلك فهم يقومون بدور الطليعة القائدة ، وتكون مهمتهم الأولى أن ينظموا العمال في طبقة ، ويقودوا نضالهم ضد الرأسمالية . " ويتميزون عن باقي الطبقة العاملة بميزتين : الأولى ، أنهم خلال الصراع الذي تخوضه الطبقة العاملة في أمة ما ، يركزون على أولوية مصالح الطبقة العاملة في جميع أنحاء العالم دون اعتبار للقومية ، والميزة الثانية ، أنهم – دائماً وفي كل مكان – يمثلون الحركة العمالية ككل " . فيما عدا هذا فأنهم لا يأتون بجديد ، ولا يبدعون من عندهم شيئاً . ان دورهم – كما قال ماركس وانجلز : " مجرد التعبير عن حركة تجري تحت انظارهم . إن الغاء علاقات الملكية القائمة ليست ميزة تنفرد بها الشيوعية " . والماركسية لا تسمح للشيوعيين ، أو

غيرهم ، بأن يفعلوا أكثر من هذا ، لأن التطور – كما قال ماركس – ليس أفكاراً مبتكرة ، ولكنه نتائج حتمية للقوانين الحديدية التي تحكم تطور المجتمع . فسواء أراد الرأسماليون أم لم يريدوا ، وسواء رغب العمال أم لم يرغبوا ، سيحدث الآتي : تنتشر الصناعة ، ويتراكم رأس المال ، ويتركز في أيد قليلة ، ويزيد عدد العمال ، وتستمر أجورهم في الانخفاض ، وساعات عملهم في الزيادة ، وبؤسهم في الشمول ، فينظمون أنفسهم – بقيادة الشيوعيين – في طبقة تصارع الرأسمالية ، فتصرعها ، وتستولي على السلطة ، ثم تلغى الملكية الفردية . إنه قدر حتمه التاريخ ، وطوبى للذين يسيرون مع التاريخ ولا يقفون ضده .

هذه هي الماركسية ، قد نقبلها وقد نرفضها ، ولكنها وحدة متكاملة لا تتجزأ ولا تقبل التقسيم . فعلى الذين يقبلونها ، وعلى الذين يرفضونها ، أن يقبلوها جميعاً ، او يرفضوها جميعاً . فلا يمكن أن تكون ماركسياً إلا إذا سلمت بأن العمل وحده ، دون غيره ، هو الذي يحدد قيمة السلعة . ولا يمكن أن تكون ماركسياً إلا إذا كان رأيك أنه في ظل الرأسمالية تنخفض الأجور ، ويزيد بؤس العمال ، ثم يثورون لتدمير الرأسمالية ، وإلغاء الملكية الفردية . كما لا يمكن أن تكون ماركسياً وتناضل على أساس من القومية دون وحدة الطبقة العاملة ، أو أن ترجو الخير من غير حكم الحزب الشيوعي قائد الطبقة العاملة كما يقول ماركس . انها سلسلة من حلقات متماسكة ، كل محاولة لفك حلقاتها هي في الوقت نفسه تحطيم لها . وكل تطوير أو تعديل أو مراجعة ، ستهز الماركسية قبل ان تخلق شيئاً جديداً ، حتى لو أسمته " الماركسية الجديدة " كما فعل سوريل وشيرنوف وبازاروف وبجدانوف ومن قبلهم برنشتين الذي أطاح بنظرية فائض القيمة ، وأراد أن يحتفظ بلقب ماركس . لقد كان ماركس منطقيا مع نفسه ، بل لعل عقله كان من أعظم العقول المنظمة التي أنجبها التاريخ ، فجاءت افكاره متكاملة محكمة . ولم يكن ماركس ليقبل فكرة مهزوزة عنده . ولعل هذا ما منعه من أن ينشر في حياته باقي كتابه " رأس المال " ، فلما أن نشر بعد وفاته ، تلقفه خصوم ماركس ، ووجدوا فيه تلك الثغرات التي حاول أنصاره سدها " بالماركسية الجديدة " ؛ أول مرحلة في الحركة التي تصر على انها تطوير للماركسية .

تلك هي الاشتراكية الماركسية التي يقال لنا أن ليس ثمة اشتراكية علمية غيرها ، وانه يكفينا ، إن كنا نريد اشتراكية عربية ، أن نطبقها على الواقع العربي .

كيف ؟ إن ماركس نفسه لم يقل كيف تبنى الاشتراكية – لم يخطط مجتمعاً اشتراكيا أو غير اشتراكي .

صحيح أن ماركس وأنجلز أوردا في البيان الشيوعي نموذجاً للتطبيق الاشتراكي في عشر نقاط هي :

١- الغاء ملكية الاراضي واستعمال دخلها في الاغراض العامة

٢- فرض ضريبة تصاعدية مرتفعة على الدخل .

٣- الغاء حق الارث

٤- مصادرة أموال المهاجرين والمتمردين .

٥- تركيز الائتمان في أيدي الدولة عن طريق بنك وطني برأس مال حكومي يحتكر عمليات الائتمان .

٦- تركيز وسائل المواصلات والنقل في أيدي الدولة .

٧- التوسع في المصانع وأدوات الانتاج المملوكة للدولة واصلاح الأراضي الشاسعة ، وتحسين التربة عموماً طبقاً لخطة واحدة .

٨- التنظيم الموحد لكل أنواع العمل . تجييش الناس في سبيل التصنيع خاصة في ميدان الزراعة .

٩- الربط بين الزراعة والصناعة ، والالغاء التدريجي للتمييز بين المدينة والريف ، عن طريق توزيع السكان على مستوى الدولة توزيعاً أكثر مساواة .

١٠ – التعليم بدون مقابل لكل الاطفال في المدارس العامة . الغاء الشكل الحالي لتشغيل الاطفال في الصناعة والربط بين التعليم والانتاج الصناعي .. الخ .

كان ذلك نموذج التطبيق الاشتراكي في البلاد المتقدمة كما رآه ماركس وانجلز سنة ١٨٤٨ ، وفي سنة ١٨٧٢ قدم انجلز للطبعة الالمانية من البيان الشيوعي بقوله إن النموذج الاشتراكي الذي ورد فيه لم يعد مناسباً .

وهكذا عدنا كما كنا ، لا نستطيع أن ننسب إلى ماركس إلا شيئاً واحداً قاله وأصر عليه : هذا النظام الرأسمالي سيؤدي حتما الى الشيوعية . ولم يذكر من ملامح الشيوعية إلا الغاء الملكية الفردية وهو وجهها السلبي .

صحيح ، أيضاً ، أن خلفاء ماركس وانجلز ، وعلى رأسهم لينين الاشتراكي الروسي ، قد أكملوا بعض النقص ، أو حاولوا ان يكملوه ، غير أن هذا جاء عند التطبيق ولنا فيه رأي .

وقبل أن نستطرد ، نحب ان نورد ملاحظة هامة على نظرية ماركس . إن ماركس بنى نظريته على أساس الرأسمالية الحرة ، وكان مكملاً للمذهب الحر المطلق كما قال به آدم سميث من قبل . فبمنهجه الجديد ، تلقى الخيوط التي كانت في أيدي فلاسفة المذهب الحر ، وسار مع الرأسمالية الحرة في خضوعها المطلق لقوانين " المنفعة الشخصية " ، و " المنافسة الحرة " ، و " العرض والطلب " ليكشف لنا مصير تلك الرأسمالية التي تعيش مطلقة السراح بدون تدخل . وقد كانت غضبة ماركس الكبرى على الاشتراكيين المعاصرين له ؛ لأنهم يتجاهلون القوانين الاقتصادية ، ويحاولون الوقوف في وجه الرأسمالية لإيقافها ، بدلا من دفعها من الخلف لتقطع طريقها في أقل وقت ممكن . ولكن لا بد أن تقطع هذا الطريق . وإذا كانت الماركسية متكاملة ومنطقية ، فغن نقطة البدء فيها مجتمع تسوده الحرية الفردية بالمعنى الذي نادى به فلاسفة المذهب الحر ، وكان سائداً فعلاً في النصف الأول من القرن التاسع عشر .

إن الشيوعية هي حديقة السطح في بناية الرأسمالية القاتم ، ولن تصل اليها إلا إن ولجت بابها وصعدت درجاتها المظلمة .

-٦ -

وصلنا من العرض الذي سبق إلى أن النظريات الاشتراكية ، أياً كان صاحبها ، لا بد أن تنبع من الواقع الذي تعانيه الشعوب ، وقد رأينا كيف كان المذهب الحر معبراً عن واقع غرب أوروبا ، وكيف حملت اشتراكية أوين الطابع الانجليزي ، وكيف كانت الاشتراكية الفرنسية استجابة للواقع الفرنسي ، وعندما تجاوزته هلكت في ثورة ١٨٤٨ . كما رأينا كيف كانت الماركسية نتيجة للرأسمالية التي كانت سائدة في غرب أوروبا ، طبقاً لمنهج الجدلية المادية ، وكيف ان ذلك المنهج قد طبق على وقائع كانت قائمة في النصف الأول من القرن التاسع عشر .

ثم جاءت التجربة والتطبيق وقدمنا أدلة أخرى .

-٧ -

أولى هذه التجارب وأعمقها أثراً التجربة الاشتراكية السوفييتية التي بدأت في روسيا سنة ١٩١٧ . ففي ذلك العام نجحت الثورة السوفييتية بقيادة لينين في الاستيلاء على السلطة واسقاط

القيصرية . في روسيا ، البلد الزراعي ، الذي لم ينتشر فيه الانتاج الصناعي الكبير ، ولم تتراكم فيه رؤوس الأموال ، ولم تتركز في أيدي أقلية ، ولم تتكون فيه طبقة عاملة ، بل لم يكن العمال جميعاً أكثر من جزء صغير فيه . في هذا البلد قامت أول ثورة ماركسية . كيف حدث هذا ؟ لا يمكن ان نجد الاجابة في نظريات " فائض القيمة " و " المتناقضات " ، المهم أن قد قامت الثورة ونجحت . فإذا كانت محتاجة لتبرير نظري فقد أبدع لها لينين نظرية النمو غير المتكافيء للرأسمالية ، أو – كما قال ستالين – الماركسية في عهد الامبريالية . وهل كان يمكن للينين او غير لينين أن يتجاهل أن الثورة الاشتراكية الأولى في التاريخ التي كتب لها النجاح قد تمت على غير ما كان يرى ماركس ؟ وهل كان يستطيع إلا أن يبررها نظرياً ؟ فلنسلم على الأقل بأن نظرية لينين كانت وليدة الواقع الروسي ، او حتى الواقع العالمي ، الذي لم يدخل في حساب ماركس عندما وضع نظريته . وليسمها الغير " تطويراً للماركسية " إن شاءوا ، ولنعد إلى الواقع لنرى كيف كانت الماركسية في التطبيق .

نجحت الثورة تحت لواء الماركسية ، وكان اول ما فعلته أن وضعت الماركسية موضع التطبيق . والماركسية كما قلنا هي إلغاء الملكية الفردية لأدوات الانتاج . فليكن : ففي ٨ نوفمبر ١٩١٧ صودرت كل الملكيات الكبيرة بدون تعويض ، وآلت الملكيات الزراعية إلى مجالس الفلاحين . وفي ١٤ نوفمبر ١٩١٧ خضعت كل المؤسسات الصناعية والتجارية للإشراف الفعلي المباشر للعمال . ثم تلا ذلك الغاء التجارة الداخلية ، وتأميم البنوك ، والشركات ، وتقرر الاستيلاء على فائض الانتاج عيناً .

لقد قضي على الرأسمالية وألغيت الملكية الفردية وتملك العمال أدوات الانتاج .

لقد طبقت الماركسية وزال التناقض .

ومضت أربع سنوات . ففي سنة ١٩٢١ وجد لينين العظيم في نفسه الشجاعة الكافية لإعلان فشل التجربة ، وإلغاء ما تم . ففي ٢٩ مارس ١٩٢١ ألغي الاستيلاء على فائض الانتاج عيناً . وبعد ثلاثة أيام عادت حرية التجارة الداخلية . وفي ١٧ مايو ١٩٢١ صرح لصغار المنتجين ان يبيعوا منتجاتهم لحسابهم . وفي ٧ يوليو ١٩٢١ ألغي تأميم كل المؤسسات الصناعية التي لا يزيد عدد العمال فيها على عشرين عاملاً (عشرين فائض قيمة – عشرين ربحاً لرب العمل بدون جهد وجهداً من العامل بدون أجر – عشرين استغلالاً) ، وفي ١٠ يوليو ١٩٢١ أتيح للأفراد ، والشركات ، ان تقيم مصانع مملوكة لها ملكية فردية . وعندما انعقد المؤتمر الحادي عشر للحزب الشيوعي

(مارس ١٩٢٢) قال لينين : " قد يكون الواحد منا شيوعياً فاضلاً اميناً مخلصاً لمبدئه ، مضحياً في سبيله ، ولكنه مع هذا لا يصلح تاجراً ، لأنه ليس رجل أعمال ، ولأنه لم يتعلم ذلك ، أو لا يريد أن يتعلم ، ولا يعرف أنه يجب أن يبدأ من ألف باء . هذا الشيوعي الثوري الذي قام بأكبر ثورة في تاريخ العالم ، والذي تحدى أربعين دولة لا أربعين قرناً ، يلزمه ان يتعلم درساً من سمسار عادي لم يفعل إلا الجري عشرات السنين بين بيوت التجارة " . وقال : " كفوا عن المناقشات البيزنطية ، عن العلاقة بين الاشتراكية ورأسمالية الدولة ، ولا تنسوا المهمة الاساسية " . كانت المهمة الاساسية هي زيادة الانتاج في روسيا بعد ان بلغت حد المجاعة . وامام ذلك الواقع المؤلم لم يكن لينين من الجمود بحيث يقف عند نصوص الماركسية . لقد كان الناس يريدون ان يأكلوا وان يلبسوا ، وكان تملك العمال أدوات الانتاج الذي تقول به الماركسية قد ادى إلى كارثة . فعادت روسيا إلى نوع من الرأسمالية ، أو نوع من الاشتراكية على الأصح . ونشر لينين في جريدة كراسنايا نوفا في ٢٨ ابريل ١٩٢١ قوله : " إننا أغبياء وضعفاء ، وقد اعتدنا القول بأن الاشتراكية شيء حسن ، وان الرأسمالية شيء سيء ، ولكن الرأسمالية ليست سيئة إلا بالنسبة إلى الاشتراكية ، أما بالنسبة إلى القرون الوسطى ، حيث لا تزال روسيا متأخرة ، فليست الرأسمالية سيئة " . ولم يقم لينين وزناً للمعارضة التي صادفته ، فلم يلبث أن منح شركة أمريكية احتكار – نعم احتكار – استغلال بعض الثروات في الأورال ، ثم منح حوالي عشرين احتكاراً آخر لشركات انجليزية وألمانية وفرنسية وأمريكية . وبمقتضى مرسوم صدر في ١٣ مارس ١٩٢٢ أصبح من المباح أن تؤلف شركات مختلطة ، يكون رأسمالها من اموال حكومية وأموال أجنبية ، وخضعت أغلب تجارة الخشب وصناعة التعدين لشركات من هذا النوع .

هل كان هذا النظام الواقعي الذي ساد روسيا تحت حكم لينين ، والذي سمي " بالنظام الاقتصادي الجديد " ، هو الاشتراكية العلمية كما قال بها ماركس ؟ قطعاً لا ، فحيث يعمل العمال في نظير أجر لدى رب عمل يملك أدوات الانتاج ، ويجنى ارباحاً من عملهم ، لا تكون ثمة اشتراكية ولا شيوعية في منطق الماركسية . وطبيعي أن لينين لم يكن يجهل معارضة النظام الذي طبقه للاشتراكية الماركسية . ولكن الفرق بينه وبين ماركس ، أنه كان يحاول تجربة عملية يلعب فيها الواقع دوراً إيجابياً .

وكان الواقع العملي بالنسبة إلى لينين هو الاتحاد السوفييتي ، بكل ما ينطوي عليه هذا التعبير من طبيعة جغرافية ، وتراث فكري وحضاري وتاريخي . كان لينين يعالج قضية الشعوب السوفيتية ، بينما كان ماركس يرسم نهاية رأسمالية غرب أوروبا في القرن التاسع عشر . ومن

مجموع الحلول التي طبقها لينين ، والتبريرات النظرية لها ، تكونت " اللينينية " ويأبون إلا القول بأن اللينينية هي الماركسية متطورة ، وهو تعبير أجوف ، لأن أحداً لا يستطيع الزعم بأن نظاماً ما مقطوع الصلة بما سبقه من نظم . وعلى هذا الوجه يمكن القول بأن الماركسية هي الرأسمالية متطورة ، وأن الرأسمالية هي الاقطاعية متطورة ، ومع ذلك فلكل منها ذاتيتها وخصائصها المميزة . إنما الواقع الذي لاشك فيه ، أن الثورة الشيوعية التي قامت في روسيا ، وحملت الماركسية شعاراً ، قد حاولت أن تحقق الاشتراكية الماركسية على الواقع الروسي . وأقصى ما يمكن أن يقال انصافاً للشيوعيين ، أن النظرية والواقع قد تفاعلا ، فأخرجا نظاماً ليس هو الاشتراكية الماركسية ، ولا هو الاقطاعية القيصرية ، ولكنه نوع خاص من الاشتراكية تحمل الطابع الروسي ، بحيث يمكن تسميته " الاشتراكية السوفييتية " ، بدلاً من اللينينية .

وقد تكرر الأمر نفسه أيام ستالين ، وظهر تبريراً له ما سمي " بالستالينية " . ثم استمر التطور أو التطوير ، وانعقد المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي السوفييتي ، وأدان التجربة الستالينية . وهنا يجب أن نقف لحظة ، فمن العسير أن ينسب إلى ستالين ومولوتوف ومالينكوف ... الخ أنهم لم يفهموا الماركسية كما وضعها ماركس ، أو اللينينية كما طبقها لينين ، بل الذي نسب إليهم حقيقة هو الجمود وعدم التطور . أي ان المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي رأى أن الحلول التطبيقية التي اتبعها ستالين في التنظيم الاشتراكي داخل الاتحاد السوفييتي كانت خطأ ، أو بمعنى أدق ، أنه لم يكيف الحلول تكييفاً يلائم واقع المشكلات الروسية . فوجه التخطئة ان ستالين لم يخضع للواقع بالقدر الكافي ، لذلك أهدرت الستالينية وأدينت ، او على رأيهم ألغيت المرحلة الأخيرة من تطور الماركسية وعادوا إلى اللينينية . واللينينية ، في تاريخ الاشتراكية السوفييتية تمثل الجرأة على الماركسية ، ومعالجة الواقع وفقاً لمقتضياته . وخروتشوف له جرأة لينين ، ولكنه عجز عن تبرير جرأته بنظرية من عنده ، فتمسك باللينينية ، ولم تظهر إلى الوجود نظرية خروتشوفية وإن كان هو القائل :

" اننا نعيش في عصر طرح فيه تطور الانسانية الاجتماعي ، قضية الاستعاضة عن النظام الرأسمالي بالنظام الاشتراكي على الصعيد العالمي . وهذا عصر نضال حاد تفعل فيه الرأسمالية كل شيء لكي تؤخر ساعة هلاكها المحتمة ، بينما لاتدعم الاشتراكية وتطور مكاسبها فحسب ، بل تساعد أيضاً جميع الشعوب على تحقيق طموحها المشروع إلى التحرر الوطني والاجتماعي وإلى السلام والتقدم ... لقد وضعت الحياة أمامنا مهمة ان نبين للشعوب ، في مدى تاريخي قصير ، مزايا اسلوب الانتاج الاشتراكي وإمكانياته الهائلة . ولتحقيق هذه المهمة ، ينبغي لنا ، لا أن نوحد قوانا

السياسية فحسب ، بل أن نوحد أيضاً قوانا الاقتصادية ، عن طريق تطوير التعاون ، وتقسيم العمل ، واستغلال منجزات العلم والتكنيك الحديثين استغلالاً فعالاً وأفضل من ذي قبل . من الضروري التوصل إلى تطور البلدان الاشتراكية بمزيد من السرعة . وهذا الطريق إنما اعترفت به جميع الاحزاب الماركسية – اللينينية ، وهو معلل ومدعم في الوثائق التاريخية البرنامجية التي صودق عليها في اجتماعي موسكو عامي ١٩٥٧ و ١٩٦٠ .

" ومع ذلك يوجد من يقولون عن انفسهم إنهم ماركسيون ، ويحاولون أن عن طريق التحكم اللفظي ، أهم ما استخلصه لينين خاصاً بضرورة المباراة الاقتصادية السلمية بين النظامين : نظام الاشتراكية ونظام الرأسمالية ، والأهمية الحاسمة لنجاحنا الاقتصادي . فهم إذ يقفون ضد سياسة التعايش السلمي ، والمباراة الاقتصادية السلمية . يزعمون ان هذه ليست غير تكرار لنظريات " الاقتصاديين " الذين – كما هو معروف – أولوا النضال السياسي ضد الرأسمالية أهمية من الدرجة الثانية ، بينما اعتبروا النضال الاقتصادي المهمة الاساسية للطبقة العاملة .

" غير أن مثل هذا التحكم اللفظي لا يمكن ان يصدر إلا ممن لا يفهمون جوهر اللينينية .

" ... إن المباراة الاقتصادية السلمية بين النظامين التي تتحدث عنها الوثائق المنهجية للأحزاب الشيوعية والعمالية ، لا تنفي اطلاقاً ، بل تفترض النضال السياسي الطبقي ، تخوضه الطبقة العاملة في البلدان الرأسمالية من أجل الاشتراكية . ولكن نجاح الشعوب الاشتراكية في الجبهة الاقتصادية ، هو الذي يخلق أكثر الامكانيات ملاءمة لأجل تطوير نضال البروليتاريا في البلدان الرأسمالية في سبيل تحررها الاجتماعي ، ولأجل تقوية نضال التحرر الوطني للشعوب . وهذه حقيقة جلية ، ومعترف بها عموماً بين الماركسيين .

" وفي الظروف الجديدة ، واستناداً إلى تحليل عميق للواقع المعاصر ، طورت الحركة الشيوعية العالمية هذه الأفكار اللينينية في اجتماع ممثلي الأحزاب الشيوعية والعمالية في موسكو عام ١٩٦٠".

ثم هو القائل : " إن كل بلد اشتراكي يحرز نجاحاً فعلياً في تطوير الاقتصاد ، وفي رفع مستوى حياة الشعب ، إنما يسهم بقسطه الأممي في قضية انتصار أفكار الماركسية " .

وهكذا تطورت " وحدة الطبقة العاملة " و " التناقض العدائي بين الطبقة العاملة والرأسماليين " و " واجب الماركسي في أن يدفع بالمتناقضات إلى ذروتها لتحطيم الرأسمالية

العالمية " و " أن العمال لا وطن لهم " ... الخ ، إلى أن واجب الاشتراكيين ، في كل بلد اشتراكي ، ينحصر في أن يقدموا من نجاحهم في تطوير حياتهم ، داخل بلادهم ، مثلاً يجذب انتباه الآخرين ، ويدفعهم إلى احتذائه . ووراء كل هذا أفكار تمس قوانين الجدلية المادية وتكشف ثغراتها ، كما سنرى فيما بعد .

ووراء مبرره القوى من الواقع ، " أو أشد المواد اقناعاً ، أي واقع الحياة بالذات " كما قال خروتشوف ، وهو أن ويلات الحرب العالمية الثانية كانت كافية ليكتفي كثير من الشيوعيين بمشكلاتهم الخاصة وألا يزجوا بأنفسهم في صراع غير وطني ، خدمة للنظرية الماركسية . ولهذا دلالة خاصة إذ أنه يحطم جمود الماركسية ، ووحدتها ، التي طبعتها بها الجدلية المادية .

ولقد جاءت الضربة الأولى من يوغوسلافيا ، ثم قادها خروتشوف الذي حمل لواء التعايش السلمي بدلاً من الصراع الطبقي . وحالف الحكومات الوطنية ، وخذل الشيوعية المحلية التي لا تزال متعلقة بأهداب الماركسية ، ولعل أنور خوجه زعيم ألبانيا أن يكون صادقاً عندما وصف خروتشوف بأنه اخطر مراجع للماركسية . ومع وقوف يوغوسلافيا في جانب ، وروسيا في جانب ثان ، والصين وألبانيا في جانب ثالث ، تحطمت سمة العالمية التي لا تقوم الماركسية بدونها . وانعكس هذا التحطيم على الاحزاب الشيوعية ، فانقسمت ن فكانت مذاهب شتى . وفي مواجهة كل هذا لاتزال الماركسية كما فهمها تروتسكي تسود الحركة الاشتراكية في بقاع من آسيا أخصها سيلان .

أيا كانت الاسباب التي أدت إلى هذه الفرقة ، فقد كانت دليلاً من الواقع أن ثمة شيئاً ما ، في الماركسية النظرية يعرضها للاصطدام بالواقع ، ويمزقها من الداخل .

تلك هي التجربة الأولى .

والتجربة الثانية في الصين ، فقد بدأت الاشتراكية فيها على صورة تختلف عن الاشتراكية الماركسية إلى درجة أتهم بسببها ماو تسي تونغ بخروجه على النظرية . ومع ذلك لم يلبث الواقع الصيني أن أخضع الماركسيين لأحكامه ، فجاءت الاشتراكية الصينية فذة في مميزاتها . اشتراكية بناها وما يبنيها الفلاحون وليس العمال . اشتراكية لم تقض على الرأسمالية الوطنية بل تعاونت معها . اشتراكية تبدع اليوم نظام " الكوميونات " مخالفاً في أصوله وجزئياته تملك العمال أدوات الانتاج كما قال به ماركس ، ومخالفاً في أصوله وجزئياته الكولخوزات والسوفخوزات التي يقوم عليها التنظيم الزراعي في الاشتراكية السوفييتية ، انها

ليست اشتراكية ماركسية ، ولا اشتراكية سوفيتية ، بل اشتراكية صينية لحماً ودماء ، تتبادل مع الاشتراكية السوفيتية تهمة القومية ، وهذا حق .

والتجربة الثالثة : هي قصة تطبيق النظام الاشتراكي في دول أوروبا الشرقية . فقبل الحرب العالمية الثانية ، كانت أغلب هذه الدول تحبو أو تمشي في مدارج الرأسمالية . وفيما عدا ألمانيا وتشيكوسلوفاكيا ، كان لا بد من أن تمر سنون طويلة ، حتى ينتشر التصنيع ويزداد الرأسماليون قلة وغنى ، ويزداد العمال عدداً وفقراً ، إلى أن تصل الأمور إلى ما يسمى " العتبة " فيحدث الانفجار . كان لابد من حدوث هذا ، حتى تكون ناضجة للاشتراكية الماركسية . ثم قامت الحرب ، ولما أن انتهت ، كانت كل هذه البلاد محتلة بالجيوش السوفييتية ، كما كانت أوروبا الغربية محتلة بالجيوش الامريكية والانجليزية والفرنسية . وأينما وجدت الجيوش وجد نظام الدولة الغالبة فأوروبا الشرقية أصبحت اشتراكية ، واجتثت الرأسمالية من اساسها قبل أن تبلغ دور النضج . استولت الاحزاب الشيوعية – وكانت اقليات ضئيلة – على الحكم ، لا لأنها قد نظمت العمال في طبقة ، وقادت صراعها ضد الرأسمالية ، ولكن لأن روسيا أرادت ذلك . وكان هذا كله مخالفاً لقوانين تطور المجتمعات الانسانية التي استعملها ماركس للوصول إلى الاشتراكية الماركسية . فرأينا اشتراكيات قائمة لم تكن يوماً وليدة أي تطور اقتصادي أو اجتماعي بالمعنى الذي عرفته الماركسية . بل رأينا ما هو أغرب من هذا ؛ الحكومات الاشتراكية في أوروبا الشرقية تأخذ من جهود عمالها لتدفع للاتحاد السوفييتي تعويضات الحرب عن جرائم الرأسمالية (رومانيا مثلاً) ، وأغرب من هذا على المنطق الماركسي ، أن بلداً كألمانيا ، التي كان شعبها الموحد في طور متساو من الناحية الاقتصادية والفكرية ، تنقسم إلى دولة اشتراكية ، ودولة رأسمالية . وتقف حدود الاشتراكية عند الخط الذي رسمه المحتلون جميعاً اشتراكيون ورأسماليون . ويتكرر الأمر نفسه في كوريا ، فشمال خط ٣٨ مجتمع اشتراكي ، وجنوب خط ٣٨ مجتمع رأسمالي . إن ماركس ليتململ في قبره لو نسبنا اليه أنه حلم يوماً بأن خطوط العرض الوهمية حدود لبداية أو نهاية التطور الاشتراكي . ثم يتكرر الأمر مرة أخرى في فيتنام ، واينما اجتمع الاشتراكيون السوفييت والرأسماليون الامريكيون ، في جنيف او باريس أو غيرهما ، رأينا النظم في بلاد لا تمت إلى المجتمعين بصلة ، تنقلب انقلاباً من اشتراكي إلى رأسمالي ، أو من رأسمالي إلى اشتراكي . وهكذا أثبت الواقع الدولي ، فيما بعد الحرب العالمية الثانية ، أن " نوعاً " من الاشتراكية يمكن ان ينشأ ويطبق دون سند سوى القوة العسكرية تفرضه وتحميه . القوة العسكرية المسخرة لحماية مصالح قومية ، روسية أو أمريكية ، والتي تصارعت ولا تزال على حساب الشعوب .

ثم أخيراً ، الاشتراكية التي نحب ان نسميها " الاشتراكية الاستعمارية " ونعني بها تلك الاشتراكية التي حمل لواءها ، وينادي بها ، الاشتراكيون في انجلترا وفرنسا من خلفاء أوين وفورييه . وجد هؤلاء الاشتراكيون أنفسهم في بلاد مفعمة بالرخاء ، يتقاضى العمال فيها أجوراً لا تخطر بأحلام زملائهم في بلاد العالم ، ويعيشون في مستوى يصبو إليه حتى الرأسماليون في أغلب بلاد أفريقيا وآسيا ، ومع ذلك فقد كانوا يوماً أصحاب نظريات اشتراكية قائم منطقها على بؤس العمال وظلمهم ، وعلى التناقض بين مصالحهم ومصالح الرأسماليين ، أي على التناقض بين الرأسمالية والاشتراكية فما الذي حدث ؟ عندما تغير واقع العمال ، قال حزب العمال البريطاني ، حامل لواء الاشتراكية ، في كتاب نشره تحت عنوان " اشتراكية القرن العشرين " . " إن أكبر تحد للاعتقاد القديم بتناقض الرأسمالية والاشتراكية ، جاء من النجاح الذي أحرزه الاصلاح التطوري ... وإذا كان الرأسماليون قد رأوا أنه من المناسب أن يبعدوا في التطبيق عن مثلهم النظرية ، فكذلك فعل الاشتراكيون الذين أرادوا أن يصنعوا شيئاً أكثر من مجرد الحديث عن المستقبل . وخطوة خطوة اقتلعت أكثر مساوىء الرأسمالية في خلال الاتفاقات الجماعية ، والخدمات الاجتماعية ، واتساع نطاق الضرائب ، وانتشار المؤسسات التعاونية والمحلية ، وفوق هذا القضاء على البطالة ، فتغيرت حياة العمال بالرغم من أن رأس المال الفردي لا يزال قائماً ... وبينما اتجه الرأسماليون إلى قبول الوضع الجديد بل والادعاء بأنه من انتاجهم ، انقسم الاشتراكيون وأحاط بهم الغموض : فلو ان الرخاء المادي ، وزيادة الانتاج ، هي ميدان المنافسة بين الرأسماليين والاشتراكيين ، لأصبحت قضية الاشتراكيين على أحسن فروضها غير رابحة " . إذن فلواء الدفاع ضد الفقر الذي رفعه الاشتراكيون ونسجوه من نظريتهم قد سقط فلم يعد ثمة فقر في إنجلترا . ونعني الفقر الذي نعرفه في بلادنا ، وفي بلاد كثيرة من حولنا ، لأن الفقر قد تغير معناه عند الاشتراكيين الانجليز ، وحدده كروسلاند الاشتراكي الانجليزي ، بأنه الحد الذي يسمح للأسرة التي تتألف من خمسة أفراد مثلاً ، بانفاق ٦ شلنات و٨ بنسات على الشراب والدخان والهدايا والكتب والترويح عن النفس ، وفي فرنسا لم يختلف الأمر ، فحتى أندريه فيليب الاشتراكي الفرنسي ، الذي أدان بشجاعة العدوان الفرنسي على مصر وفي الجزائر ، ورثا الاشتراكية التي غدروا بها في كتاب حمله هذا العنوان ، يبدأ كتابه بإعلان أن التأكيدات الماركسية لا تتفق مع الواقع الذي نلمسه في المجتمعات الصناعية المتقدمة ، ثم قال : " يتخذ النمو الاقتصادي في البلاد يوماً بعد يوم الشكل المزدوج للاستثمار العام ، الذي تسحب المنشأة بموجبه من أرباحها المبالغ اللازمة لكفالة اتساعها ، بدلاً من توزيع الارباح على المساهمين . وفي هذه الظروف ، تلعب الملكية دوراً متضائلاً في الخلاف بين الطبقات ، تلك الخلافات التي يحددها

أكثر من ذلك اختلاف الدخل ، ولا سيما طرق استخدام هذا الدخل . إن ما يثير احتجاج أغلبية السكان ، ويثير المنازعات الاجتماعية ، إنما هو المصروفات التي تتعلق بالاستهلاك ، ولا سيما المصروفات التي تصرف بغرض التباهي " .

وهكذا أصبحت معركة الاشتراكية في انجلترا وفرنسا منصبة على كيفية توزيع الرخاء بين العمال وأصحاب العمل ، ولكن بشرط أساسي ، هو أن يظل الرخاء قائماً . والواقع ان ازمة الاشتراكيين في فرنسا وانجلترا ناتجة من نقطة واحدة هي : أن أحداً منهم لا يريد ان يعترف – صراحة على الأقل – بأن الرخاء الذي يتنازعون عليه ، والذي رفع مستوى معيشة العمال هناك ، هو حصيلة تراكم الثروات عندهم على مدى تاريخهم الاستعماري . إن كل قيمة عندهم اكتسبت ثمانين في المائة منها من جهود سكان المستعمرات ، ولو كان الاشتراكيون هناك اشتراكيين حقاً ، لكان حتماً أن يبدأوا برد المسلوب إلى أصحابه ، أو إيقاف عملية السلب على الأقل . غير أن هذا كان سيؤدي حتماً إلى انهيار المستوى المعيشي للعمال وللاشتراكيين وللشيوعيين . وللخروج من هذا المأزق أصبحت الاشتراكية هناك اشتراكية خاصة ، هي التي أسميناها " الاشتراكية الاستعمارية " . ومؤداها أن تكون ذات وجهين ؛ فهي اشتراكية ماركسية ، أو نقابية ، أو فابية ، تناضل لمزيد من الكسب داخل بلادهم ، وعدوانية استعمارية ، أو على الأقل سلبية رجعية ، بالنسبة إلى قضايا تحرر المستعمرات . على الوجه الأول يناضل الاشتراكيون نضالاً اشتراكياً ، وعلى الوجه الثاني لم تتردد الاشتراكية الفرنسية في التحالف مع الرأسمالية الانجليزية في شن عدوانها الغاشم على مصر عام ١٩٥٦ . وعلى هذا الوجه أيضاً تحالف الشيوعيون والاشتراكيون الفرنسيون مع الرأسمالية الفرنسية في المذبحة التي أجروها معاً في الجزائر غداة الحرب العالمية الثانية ، حيث أبادوا ٤٥ ألف جزائري ؛ لأنهم نادوا بالاستقلال . واعلن أتيين فاجون عضو المكتب السياسي للحزب الشيوعي الفرنسي أنه يرى وجوب علاقات دائمة بين فنسا والجزائر ضمن اتحاد فرنسي حقيقي . وأدانت جريدة " الأومانيتية " ، لسان الحزب الشيوعي الفرنسي ، ثوار الجزائر ، وطالبت بعقاب " الزعماء القوميين الذين خدعوا – عامدين – الجماهير المسلحة ، خادمين بذلك مصالح الأسياد المائة ، في سعيهم لإيجاد قطيعة بين السكان الجزائريين وشعب فرنسا " . ولم يتغير موقف الماركسيين الشيوعيين في فرنسا إلى أن تغير الواقع ، أي إلى أن أصبح واضحاً أن محاولة الاحتفاظ بالجزائر فرنسية ، واستمرار الحرب تهددان رخاء الفرنسيين بما فيهم العمال . عندئذ رفع حرج الواقع ، وتذكر الشيوعيون الماركسيون في فرنسا وحدة الطبقة العاملة فأصبحوا أكثر إيجابية . ولكن الحجة التي أقنعتهم ، وأخرجتهم من سلبيتهم ، لم تكن

صلابة النظرية الماركسية ، بل مرارة الواقع الذي خلقه أبطال الجزائر . وهي حجة لم تقنع الشيوعيين فقط ، بل أقنعت الرأسماليين أيضاً ، فانتهت الحرب الجزائرية .

وهكذا لم تكن المسألة في انجلترا وفرنسا مسألة أي النظريات الاشتراكية أكثر علمية ، وأكثر منطقاً ، ولم يكن من الممكن امام واقعهما الاستعماري أن تقوم فيهما إلا تلك الاشتراكية التي ينادي بها الانجليز والفرنسيون : الاشتراكية الاستعمارية .

– ٨ –

كل تلك التجارب المختلفة ، المتميزة ، كانت في الحقل الاشتراكي ، أي في ذلك الحقل الذي وضع ماركس – طبقاً لمنهجه العلمي – أساساً لحرثه ، وشق قنواته وبذر بذور الاشتراكية فيه . ومع ذلك ، لم يغن ما قاله ماركس عن ان تزرع كل امة حقلها الاشتراكي على الوجه الذي تستلزمه ترتبها الخاصة . على هذا أبدعت كل أمة اشتراكيتها .

بقيت ، بعد هذا ، عشرات القضايا الانسانية التي لم يكن لماركس قول حاسم فيها .

بقيت قضايا التحرر الوطني من استعمار البلاد المتقدمة ، واختيار الشعوب الحرية . وهل ترضى أية دولة فقيرة في آسيا أو أفريقيا ، ان تكون ولاية من الولايات المتحدة الامريكية ، أو جمهورية من الجمهوريات السوفيتية ، ولو كان في هذا رخاء كرخاء الامريكيين ، وقوة كقوة الروس ؟ .. وبقيت قضايا الأمم التي لا تزال في مراحل البداوة الأولى . وهل تقبل أية امة أن تؤجل مستقبلها الاشتراكي حتى نخوض تجربة الاقطاع والرأسمالية ؟ .. وبقيت قضايا القومية في الأمم التي تدرك وحدة وجودها ، فتريد ان تتحد ، أو أن تلغي تمزقها القومي . وهل تقبل أية أمة في الأرض أن تتخطى وجودها لتناضل في سبيل طبقة عالمية عاملة او غير عاملة ؟ .. وبقيت قضايا الدين . وهل يقبل مئات الملايين من البشر أن يتخلوا عن معتقداتهم لأن سلوك الكنيسة في أوروبا لم يكن يعجب ماركس ؟ .. وبقيت قضايا الإنسان كإنسان ، ومكانه من الطبيعة ، وحريته التي تكاد المدينة الأوربية أن تكون تآمراً عليها ، من أول المادية إلى آخر الوجودية . وهل يكفي ، لينسى الانسان أنه انسان ، أن يقال له إنك جزء من الطبيعة ، وان الطبيعة خاضعة لقوانين حتمية ؟ .. وبقيت قضايا الاخلاق . وهل يكفي أن نعرف علاقات الانتاج في مجتمع ما ، لنعرف بذلك لماذا يلتزم ملايين البشر في مجتمعات شتى قواعد في السلوك يثيرهم الخروج عليها ؟ .. هل تفسر علاقات الانتاج لماذا كان الكذب رذيلة في أركان الأرض جميعاً ؟ .. وأخيراً وليس آخراً ، بقيت قضايا العلاقات بين الشعوب ، وهل تستطيع الجدلية المادية أن تفسر الخلاف الذي أصبح ، أو كاد

ان يصبح عدائياً – بين الصين والاتحاد السوفييتي ؟ لقد أعلن الطرفان ما أخفياه طويلاً ، وهو أن خلافهم غير قائم على معرفة الظروف ، ولكن على أساس عقائدي ، أي أنهم مختلفون في المنهج الفكري العلمي الذي يقدرون على أساسه الظروف ، ويحددون على ضوئه مواقفهم . قد يدعي كل منهم أنه الجدلي المادي الماركسي اللينيني الأصيل ، وأن خصمه مثالي بورجوازي انتهازي . وكذلك يقولون . ولكن المهم ، هل تفسر الجدلية المادية الماركسية اللينينية ... الخ ، ظاهرة الخلاف ذاتها ؟ لقد حاول الشيوعيون والماركسيون أن يفسوا كل شيء على ضوء الجدلية المادية ، ولكنهم لم يستطيعوا أن يفسروا تمزقهم الداخلي ، الذي بدأ واستمر ولا يزال قائماً منذ أن وجد ماركس على المستويين النظري والتطبيقي كليهما ، مع أن تلك ظاهرة " طبيعية " لا يستطيع أن يجحدها أحد من الشيوعيين أو الماركسيين وخاصة في الوطن العربي .

– ٩ –

ما معنى كل هذا ؟ ..

معناه ، أولاً ، أن واقع كل أمة يبدع اشتراكيته ، وأن " اشتراكيتنا تنبثق من واقعنا " كما اختارت أن تقول جماهير الشعب العربي التي يضيق بمنطقها أدعياء الثقافة .

ومعناه ، ثانياً ، أن ثمة ظواهر اجتماعية طرحها ويطرحها يومياً الواقع المعاصر ، لم تستطع الجدلية المادية أن تقدم لها تفسيراً موحداً ، فاختلف فيها الاشتراكيون .

ومعناه ، ثالثاً ، أن ثمة انفصاماً تتسع شقته بين النظرية العلمية التي أبدعها ماركس منذ أكثر من قرن ، وبين التطبيق الاشتراكي في القرن العشرين . لقد وجد الانفصام منذ البداية ، ثم عبر عن وجوده في جزئيات محدودة ، اتسعت ، حتى أصبحت اجتهادات الاشتراكيين اليوم تجري في وادي التطبيق دون ضابط علمي ، بينما تعيش النظرية في كتب التاريخ بعيدة عن حياة الناس .

ولقد بدأ ماركس ذلك الانفصام عندما زعزع فيما نشر من كتابه " رأس المال " بعد وفاته صلابة نظريته في فائض القيمة . فبعد ان كانت في الجزء الأول حاسمة في أن العمل هو الذي يحدد قيمة السلعة ، وكانت بذلك نقطة انطلاق صالحة لتطبيق الجدلية المادية على الرأسمالية والانتهاء بها إلى ما انتهى ماركس ، أصبحت القيمة في الجزء الثالث من كتابه تتحدد ، لا بالعمل المبذول في السلعة فعلاً ، بل بالعمل اللازم اجتماعياً لانتاجها ، الذي يتحدد

بدوره طبقاً لما تقتضيه ظروف المجتمع في توزيع الطاقة العاملة على فروع الانتاج المختلفة . لأن – هكذا يقول ماركس – " الشرط الأول هو قيمة المنفعة والحاجة الاجتماعية للسلعة " .

ومن هذه النقطة ، انطلق الماركسيون : برنشتين وسوريل ولابريولا وخلفاؤهم " يطورون " الماركسية في الاقتصاد حتى احالوا كتاب " رأس المال " إلى مجرد وثيقة تاريخية .

والواقع أن ماركس نفسه لم يكن جامداً ، إلى حد إعلانه أنه ليس ماركسياً .

واشترك انجلز في التعبير عن هذا الانفصام بمنتهى الوضوح في المقدمات التي كتبها بعد وفاة ماركس ، للطبعات المختلفة من البيان الشيوعي . فأوصى في تقديمه الطبعة الألمانية سنة ١٨٧٢ بعدم التركيز على أجزاء منه لأن الظروف قد تغيرت . وفي تقديمه الطبعة الانجليزية ١٨٨٨ أسماه " اشتراكياً " وفسر تسميته بالبيان " الشيوعي " بقوله : " .. لم نكن نستطيع أن نسميه " اشتراكياً " عندما كتب . ففي سنة ١٨٤٧ كان المقصود بالاشتراكية ، من ناحية ، أنصار النظم المثالية كأتباع أوين في انجلترا واتباع فورييه في فرنسا ، وقد تحول كل منهم إلى مجموعات صغيرة تموت تدريجياً ، ومن ناحية أخرى ، زمرة بالغة التباين من أدعياء الاشتراكية ، كانوا يلجأون إلى مختلف وسائل التلفيق في الدعوة إلى الحد من المآسي الإجتماعية ، دون المساس برأس المال والربح ، وكانت كل من الفئتين من خارج حركة الطبقة العاملة ، وتتطلعان في الغالب إلى تأييد " المثقفين " . وكلما اقتنع قسم من الطبقة العاملة بعدم كفاية مجرد الثورات السياسية ، وطالبوا بضرورة إحداث تغييرات اجتماعية شاملة ، أسموا انفسهم شيوعيين . ولقد كانت نوعاً بدائياً خشناً وغريزياً من الشيوعية ، ومع ذلك فقد كانت تمس النقطة الجوهرية ، وكانت من القوة في الطبقة العاملة بحيث أخرجت الى الوجود شيوعية خيالية في فرنسا ... وهكذا كانت الاشتراكية في سنة ١٨٤٧ حركة الطبقة الوسطى ، وكانت الشيوعية حركة الطبقة العاملة ... ولما كان رأينا منذ البداية أن : " تحرر الطبقة العاملة يجب أن يكون من صنع الطبقة العاملة نفسها " ، فلم يكون من الممكن الشك في أي الاسمين نختار ... "

وعلى أساس أن " تحرر الطبقة العاملة يجب أن يكون من صنع الطبقة العاملة نفسها " دون تطلع إلى تأييد " المثقفين " أوتعويل على " الفلاحين " لم ير انجلز – عندما قدم للطبعة الروسية من البيان الشيوعي سنة ١٨٨٢ – في الثورة تندلع في المجتمع الروسي الزراعي سوى اشارة لثورة " الطبقة العاملة " من غرب أوروبا .

وعندما نلاحظ نجاح الثورة الاشتراكية في روسيا ، وثورة الفلاحين الاشتراكية في الصين ، وقيادة " المثقفين " من أمثال لينين وماو تسي تونج الثورات الاشتراكية ، ندرك إلى أي مدى وصل الانفصام بين النظرية والتطبيق . وإذ قال واضعو كتاب " أسس الماركسية – اللينينية " إن على كل العمال والعاملين سواء كانوا شيوعيين ام اشتراكيين ديمقراطيين ، أم اعضاء في منظمات خاضعة لنفوذ الكنيسة ، أن يوحدوا جهودهم ، ولو بغير قيادة الشيوعيين ، لأن مصلحتهم مشتركة ، فإنهم لا يفعلون سوى تأكيد بعد الشقة بين ما يقولونه وما قاله ماركس وانجلز من قبل .

قلنا ان ماركس لم يكن جامداً .

كذلك لم يكن انجلز جامدا إلى حد أنه أعلن في تقديمه لما كتبه ماركس عن " الصراع الطبقي في فرنسا " : " لقد أثبت التاريخ اننا كنا ، وكان كل الذين يفكرون مثلنا مخطئين " .

وهو الذي قال عن اسناد التطور إلى العامل الاقتصادي وحده : " كان علينا أن نؤكد المبدأ الاساسي أمام أعداء ينكرونه ، ولم يكن يتوافر لنا دائماً المكان والزمان المناسبان للاعتراف للعوامل الأخرى بان تسهم في التطور بالقدر المناسب " .

والحق أيضاً ، إنصافاً للذين أنصفوا أو يحاولون ، أن فئة كبيرة من الشيوعيين ومن الماركسيين ، وعلى رأسهم واضعوا " أسس الماركسية – اللينينية " من مفكري الاتحاد السوفييتي ، يحاولون جهدهم أن ينفوا عن الماركسية الجمود ، والتحكم اللفظي " والاحتجاج بأقوال قيلت منذ قرن " . وتلك معركة خاضها من قبل لينين ضد اليساريين ، ثم ضد اليمينيين ، ثم ضد نفسه فيما كتب قبل الثورة وما فعل بعدها ، إلى ان أصبحت طريقته في تفسير الماركسية وتطبيقها مذهباً يحمل اسم " اللينينية " ، وخاضها ستالين ضد تروتسكي وزمرته ، وتفتك الآن بوحدة الجبهة الشيوعية وتمزق أحزابها في انحاء الأرض . وفوق هذا كله تهدد ثقة الجماهير بالاشتراكية .

وهذا هو ما يهمنا .

اننا نقول ببساطة لكل الذين يهمهم مستقبل الاشتراكية :

إن الانفصام بين الجدلية المادية كأساس علمي للاشتراكية ، وبين التطبيق الاشتراكي ، " ظاهرة اجتماعية " يجب ان تدرس موضوعيا و علمياً ، حتى لا تهدد المستقبل الاشتراكي

جميعه . وغن دراستها الموضوعية العلمية تقتضي ألا ننكرها فتلك مثالية أولى . وتقتضي ألا تتخذ منها موقفا مبنياً على التقدير الشخصي فتلك مثالية أخرى . وإن الاشتراكيين أمام أمرين : اما ان يتجمدوا فيصبحون في صفوف الرجعية ، وإما أن يلوذوا " بالتجربة والخطأ " ، فيفقدون الأساس العلمي للاشتراكية .

ونقول ببساطة ايضاً : لا جدوى من التحايل .

إن كثيرين يجادلون في جدوى الفلسفة الماركسية أو الجدلية المادية . يقولون إن الاشتراكية الماركسية كانت تطبيقاً للجدلية المادية على وقائع عاصرت ماركس وغير قائمة الآن . فإذا صح أن تغير الظروف قد يؤدي إلى تغيير الحلول الاشتراكية ، فلا يمكن أن يؤخذ هذا دليلاً على ان المنهج الفكري الماركسي أو الجدلية المادية قاصرة عن أن تصلح منهجاً للدراسة والتطبيق في كل مكان وزمان . ونحن نقبل هذا التراجع ، ونقول معهم أن عيوب التطبيق قد تكون انحرافاً لا يعيب المنهج ، ولكننا لا نسلم معهم بأن ماركس قد أخطأ في تطبيق الجدلية المادية على النظام الرأسمالي بالذات .

وقد رأينا من قبل كيف طبق ماركس قوانين الجدلية المادية على قوانين الرأسمالية ، فتتبع تطورها حتى انتهى بها إلى الشيوعية . فإذا كان المستقبل قد وقع على غير ما انتهت اليه دراسة ماركس ، أو كانت الشيوعية لا تعجب بعض الماركسيين مصيراً ، فلا يمكن ان نتهم الظروف ، فالجدلية المادية نظرية " علمية " كانت غايتها الوحيدة أن تحدد على أي وجه ستكون ظروف المستقبل . والحتمية هي مميز القوانين العلمية . فإن جاءت الظروف مغايرة لمنطق النظرية:

فإما أن يكون ماركس قد اخطأ في فهم وتطبيق قوانين الجدلية المادية .

وإما أن يكون قد اخطأ في فهم قوانين الرأسمالية .

وإما أن يكون المنهج الذي اتبعه في دراسته (الجدلية المادية) خاطئاً .

وعلى الذين يريدون ان يفعلوا شيئاً غير التحايل اللفظي ان يختاروا ما يريدون .

أما عندنا فماركس مبدع الجدلية المادية والمرجع في اختبار قوانينها وتطبيقها . وعندنا أيضاً أن ماركس من أفضل من وعى قوانين النظام الرأسمالي التي لم تتغير قط . فلا يمكن ان

يكون العيب في فهم ماركس الجدلية المادية ، ولا في فهمه قوانين النظام الرأسمالي ، ولا في وقوع المستقبل على غير ما انتهى إليه ماركس ؛ لأن هذه هي الظاهرة التي نبحث لها عن مبرر . لا يبقى بعد هذا إلا أن يكون العيب في الجدلية المادية ذاتها كمنهج انتهجه ماركس فلم يصل به إلى الحقيقة . لقد كان اعجاز ماركس في تطبيق الجدلية المادية هو الذي وجه نظرنا أول الأمر إلى أن مثل هذا الرجل الفذ لا يمكن أن يكون مسئولاً عن النتائج التي أدى إليها تطبيق منهجه ، وكذبها الواقع ، إن هذا دون مستواه بكثير . فلا بد ان تراجع الجدلية المادية – وقلما روجعت مراجعة جادة غير مغرضة – لكي نعرف أن ماركس لم يخطيء في القياس ، وان الخطأ في المقياس ذاته ، ولعل الخطأ الاساسي الذي يمكن أن ينسب إلى ماركس ، أنه قدر المستقبل دون حساب وجوده نفسه ، فقد كان وجوده أحد العوامل الرئيسية التي شكلت المستقبل على غير ما توقعه . ومع ذلك ، فإن هذا عيب في المنهج الذي لا يحسب للإنسان حساباً ، ولو كان إنساناً عظيماً كماركس .

وفيما يلي من فصول سنرى كيف كان هذا ، على أساس من دراسة المنهج الفكري . وسنرى أن تصحيحاً بسيطاً في ظاهره لقوانين الجدلية المادية ، لم تتوافر أسبابه إلا في القرن العشرين ، أقام المنهج الفكري على وجه يجيب به عن كل ما عجزت الجدلية المادية عن أن تقدم عنه اجابة صحيحة ، ويفسر لماذا وقع المستقبل على غير ما تنبأ به ماركس ، ويخرج الكثيرين من حيرتهم ، وتناقضهم ، ثم يقدم لنا دليلاً من النظرية – بعد دليل التطبيق – على انه يمكن ان توجد اشتراكية عربية ، بل لا يمكن أن توجد إلا اشتراكية عربية في الوطن العربي .



لماذا نقول كل هذا ؟

لأننا في الوطن العربي ، مقدمون على صنع تجربتنا الاشتراكية . لأننا نريد أن نبني الاشتراكية العربية ، ولكن كثيراً من الجامدين ينكرون علينا أن نصنع تجربة خاصة بنا وان ننطلق من واقعنا ، ويحاولون – ما وسعتهم المغالطة – أن يفرضوا على الفكر العربي والسياسة العربية ، نظريات وحلولاً قرأوها في كتب وضعت لهم في أماكن بعيدة عنا ، واستمدت مادتها من واقع غير واقعنا .

لأننا ، ونحن نبني الاشتراكية العربية ، نريد ، ويجب ، أن نستفيد من التراث الاشتراكي كله ، من الخطأ ومن الصواب ، من النجاح ومن الفشل ، وان نعوض تخلفنا بأن نقدم على كل

المتطلعين إلى الاشتراكية ، تجربة غنية ، متحررة من الولاء للذين اكتسبوا ولاء شعوبهم عن طريق قيادة نضالهم الخاص . ولكن كثيراً من الجامدين يريدون ان يفرضوا على تجربتنا أن تكون امتداداً ، وتكراراً ، لما تبعها من تجارب ، ويفرضون علينا ولاء لا حق لأحد فيه ، ويرهبوننا فكرياً بنوع من الكهانة والجمود.

لأننا لا نستطيع أن نتجاهل ما تطرحه أمتنا من مشكلات خاصة بها . ولا نستطيع ان نتجاهل ما تعبر عنه جماهير وطننا الكبير . ولكن كثيراً من الجامدين يحاولون ان يحتالوا علينا تحت ستار العلمية التي لا علمية بعدها ، والاشتراكية التي لا اشتراكية غيرها . إنهم ينكرون علينا الحق في بناء " الاشتراكية " ويرددون كالببغاوات ما هي تلك الاشتراكية العربية ؟

مهلاً .

قبل أن نعرف ما هي الاشتراكية العربية ، يجب ان نعرف الأسس التي تقوم عليها ، فإننا نريد ان تكون إشتراكية علمية .

كيف ؟ ...

❖❖❖

الفصل الثاني

جدل الانسان

- ١-

يمكن ان توجد اشتراكية عربية ، بل لا يمكن أن توجد إلا اشتراكية عربية في الوطن العربي ..

فليكن ، وبعد ؟

أكاد أسمع هذا الاعتراض المتبرم ، كأن التسليم بالحقيقة التي وصلنا إليها شيء غير ذي خطر . أبداً وبإصرار ، أقول إننا بذلك نكون قد حققنا نصف انتصار الحركة الاشتراكية العربية . نكون قد تخلصنا نهائياً من ذلك الكابوس الضاغط على أفكارنا المقيد لحركتنا . نكون قد وجدنا أنفسنا وعرفنا طريقنا . نكون قد تسلمنا زمام مصير أمتنا ، وتحملنا مسؤولية تحقيق هذا المصير . نكون قد استرجعنا حقنا – وحدنا – في التصدي لبناء الاشتراكية . نكون قد اكتسبنا مع هذا الحق المقصور علينا الجرأة والصلابة اللازمتين لمواجهة التيارات الرجعية والعميلة والمنحرفة . نكون قد حصلنا على منبع القوة والاصرار اللازمين لبناء الاشتراكية من إيماننا بأننا نناضل في سبيل غاية منتصرة . نكون قد حددنا موقفنا وعرفناه ، ولن تختلط علينا الأمور بعد هذا ، ولن يخلطها علينا أحد .

إننا لم نبن الاشتراكية العربية بعد ، بل نحاول ان نبنيها ، أي أننا عند نقطة الانطلاق ، وكل شيء يتوقف على الاتجاه الذي نختاره ، فهل ثمة ما هو أهم من معرفة إلى أين نسير ؟ وقد عرفناه . إننا منطلقون إلى تحقيق اشتراكية عربية متميزة عن النماذج الاشتراكية الأخرى ، في النظرية وفي التطبيق .

فالاشتراكية العربية ، إذ هي مصير ، لم تعد محل جدل ومناقشة ، ولكن ثمرة مرتقبة تتطلب بذل الجهد المنظم للوصول إليها . إن المسألة الآن لم تعد التأكد من مولد الاشتراكية العربية ، ولكن معرفة كيف يكون الوضع أقل ألماً ، كما قال ماركس . وفي سبيل هذا ، فلتبذل الجهود ، بدون خوف . وفي سبيل هذا " لتتفتح مائة زهرة " كما قالوا في الصين .

وكل ما فات من حديث ، وكل ما يجيء ، ليس سوى اجتهاداً في غرس بذرة ، لعلها أن تنبت زهرة في باقة الاشتراكية العربية . إنه اجتهاد متحرر من كل خوف ، وخاصة الخوف من الكلمات الكبيرة كالطبول .

- ٢ -

كيف تنفذ الاشتراكية العربية ؟

قبل التنفيذ ، يجب أولاً أن نعرف كيف نفكر .

المسألة بسيطة هكذا يقولون : إما أن تكون مادياً أو مثالياً . ولست أتصور قولاً يتضمن احتقاراً للإنسان أكثر من هذا القول سوى أن نقول له : إنك عبد . قد ننتهي إلى أن نكون ماديين او مثاليين ، ولكن أن تفرض علينا البداية ، فهو استفزاز لا يسعنا إلا أن نرفضه . نرفض ان توضع عقولنا منذ البداية في قوالب مصبوبة . فإذا كنا نريد ان نفكر ، فيجب ان نحتفظ لأنفسنا بحرية التفكير – على الأقل – وإلا فلماذا نفكر على الاطلاق ؟

ورداً مباشرا للاستفزاز ، سنناقش تلك القضية : إما ان تكون مادياً أو أن تكون مثالياً .

- ٣ -

فلنعرف أولاً ماذا يعنون بالمثالية وبالمادية ، ولننتهز الفرصة لنعرف ماذا تعني بعض التعبيرات الأخرى التي يشيع استعمالها في الكتابات العلمية أحياناً ، وتستعمل ستاراً للإدعاء العلمي في كثير من الأحيان . مجرد معرفة أو تعريف ، دون الحكم لها أو عليها ، إلى أن نلتق بها حيث مجال الحكم والتقدير . ولنرجع في هذا إلى كتابات الاشتراكيين حتى لا نفتح باباً للسفسطة حول مدلول الكلمات .

يقول أفاناسييف في كتابه " الفلسفة الماركسية " :

" إذا تأملنا العالم حولنا فسنلاحظ أن الأشياء والظواهر ، إما مادية ، أو مثالية روحية . وتشمل الأشياء والظواهر المادية كل ما هو موجود بذاته خارج عقل الإنسان ، وغير متوقف عليه : (الأشياء والحركة على الأرض وعدد لا نهائي من الأجسام في الكون ... الخ) . ومن ناحية أخرى فإن كل ما يوجد في وعي الإنسان ، وكل ما يدخل في مجال نشاطه الذهني : (الأفكار والأحاسيس والعواطف) يدخل في مضمون المثل أو الروح .

" ما هي الصلة بين المادي والروحي ؟ بين العالم الخارجي والفكر ؟ هل المادة تخلق الفكر أو أن الفكر يخلق المادة ؟ .

" إن طبيعة هذه الصلة ، وعلاقة الأفكار بالموجودات ، أو علاقة ما هو روحي بما هو مادي ، تمثل المسألة الأساسية في الفلسفة ، إذ يتوقف على معرفتها حل كافة المشكلات الفلسفية الأخرى ، مثل وحدة العالم ، ونوع القوانين التي تحكم تطوره ، وماهية المعرفة وكيفية إدراك العالم ... الخ . ولما كان لا يوجد في العالم شيء غير ما هو مادي ، أو ما هو فكري أو روحي ، فلا يمكن تكوين فكرة فلسفية ، وإدراك العالم ككل ، قبل حل هذه المسألة الأساسية .

" ولهذه المسألة وجهان :

" أولهما : حل مسألة أيهما وجد أولاً : المادة أو الفكر ؟ هل المادة تخلق الفكر أو العكس ؟

" ثانيهما : هل تمكن معرفة العالم ؟ ... هل يمكن للعقل البشري أن يقتحم الطبيعة وان يكشف تطورها ؟

" ... إن الفلاسفة الذين يذهبون إلى أن المادة وجدت أولاً ، وأن الفكر وجد تالياً لها ، أي أن الفكر من ناتج المادة ، ماديون . وتكون المادة في رأيهم أزلية لم يخلقها أحد ، ولا توجد أية قوة فوق الطبيعة أو خارج العالم . أما عن الفكر فهو نتيجة التطور التاريخي للمادة . إنه خاصة لجسم مادي مركب تركيباً معقداً وغير عادي هو مخ الإنسان .

" أما الفلاسفة الذين يذهبون إلى أن الروح او الفكر وجد أولاً ، فهم مثاليون . وفي رأيهم وجد الفكر قبل وجود المادة وأوجدها ، فهو الأساس الأول لكل ما هو موجود " .

هل توجد مذاهب أخرى ؟

نعم ، كثير كثير ، لم ينقطع سيلها بعد .

منها كما يقول واضعو " أسس الماركسية – اللينينية " :

" فلسفات لا تقبل أولوية المادة أو أولوية الفكر . إنها الفلسفات الثنائية التي تهدف إلى إثبات أن للعالم أساسين منفصلين ومختلفين في طبيعتهما اختلافاً مطلقاً : المادة والروح . الجسم والعقل . الطبيعة والفكر . وقد كانت تلك نظرة ديكارت " .

ومنها :

" الفلسفة الوضعية ... والوضعيون يعلنون أنهم غير ماديين وغير مثاليين ولكنهم باحثون عن الحقائق عن طريق التجربة " . إنهم – كما يقولون – رجال علم وإن العلم " يجب أن يكتفي بتلك الحقائق التي تصلح أن تكون موضوعاً للملاحظة ، وألا يبحث فيما وراءها سواء كان مادياً أم روحياً ..

ومنها ... غير أنه ينبغي أن نتوقف ، حتى لا ينقلب البحث إلى سرد لتاريخ الفلسفة . ونتوقف لنسأل : ما اهمية أن يكون الإنسان مادياً أو مثالياً .. ؟

يجيب مؤلفو " الفلسفة الماركسية " :

" يحدد الناس في طلبهم المعرفة ، أو في نشاطهم العملي أهدافاً معينة . ويطرحون أعمالاً محددة . ولكن تحديد الأهداف ، وتعيين الأعمال ، لا يعني أن نحققها ، إذ من المهم جداً أن نعرف الطريق الصحيح إلى الهدف ، والوسائل الكافية لإنجاز العمل . وطريق الوصول إلى الهدف . ومجموع المباديء والطرق في الدراسة النظرية ، أو التطبيق العملي ، يكون ما يسمى بالمنهج .

" وبدون استعمال منهج محدد لا يمكن حل أية مشكلة علمية او عملية .

" ... والمنهج ليس خليطاً ميكانيكياً من أساليب شتى في الدراسة ، يختارها الناس اعتباطاً ، دون أي اعتبار للظواهر موضوع الدراسة . إن المنهج ذاته محدد إلى حد بعيد بطبيعة تلك الظواهر وقوانينها الذاتية . وعلى هذا فإن كل نوع من العلوم أو النشاط ، يقدم مناهجه الخاصة . فمناهج الفيزياء مثلاً تختلف عن مناهج الكيمياء ، وتختلف الأخيرة عن مناهج الأحياء وهكذا .

" والجدلية المادية هي منهج معرفة العالم ككل ، أي المنهج الصالح لمعرفة كل شيء ، أما الميتافيزيقا فهي المنهج المناقض الجدلية المادية " .

هنا قفزة لا نستطيع ان نجاري أفاناسييف فيها . فتعبيرا : " الجدلية المادية " و " الميتافيزيقا " في حاجة إلى إيضاح قبل أن نستطرد فلنعرفهما أولاً .

في الأصل كان السيد أرسطو يكتب في الفلسفة . فكتب فصلاً درس فيه الظواهر الطبيعية تحت عنوان " الطبيعة أو الفيزياء " ، وتلاه بفصل تناول فيه ما وراء الظواهر الطبيعية . كيف وجدت ومن أوجدها ... الخ . وأعطى له عنواناً " ما وراء الطبيعة او الميتافيزيقا " واستعملت الكلمة

الأولى لتمييز الدراسات التي تتعلق بالطبيعة وظواهرها ، أو للإجابة عن السؤال : كيف ؟ ... كيف تتحول وكيف تتطور وكيف تبدو ... الخ . واستعملت الكلمة الثانية لتمييز الدراسات التي تبحث عن " ماهية " الظواهر وهي دراسات فكرية مجردة ؛ لأنها تبحث فيما هو خارج الطبيعة .

ولكن واضعي كتاب " أسس الماركسية – اللينينية " يضيفون شيئاً مفيداً ، فيقولون : " إن مدلول الميتافيزيقا في الماركسية يختلف عن مدلوله كما كان يستعمل قبل الماركسية ، وفي الكتابات البورجوازية . ففيما قبل الماركسية ، كانت تلك الكلمة اليونانية ، أو على الأصح التعبير اليوناني ، يطلق للدلالة على قسم خاص في الفلسفة ، يحاول الفلاسفة فيه ، ولا يزالون – عن طريق مجرد الافتراض الفكري – معرفة حقيقة الجوهر الخالد المطلق في الأشياء .

" وكان ماركس وأنجلز يقصدان به منهج البحث والتفكير غير الجدلي الذي يتبعه الميتافيزيقيون ، بدلاً من إطلاقه على قسم خاص من البحث الفلسفي ، أو المعرفة عن طريق التأمل الفكري . وفي الوقت الحالي يستعمل التعبير في الفلسفة الماركسية بالمعنى الذي كان يقصده ماركس وانجلز فقط في اغلب الأحوال " .

فليكن . إذن فالجدلية المادية منهج للمعرفة ، والميتافيزيقية منهج للمعرفة أيضاً . وهما نقيضان . فما علاقة هذا بالمادية وبالمثالية ؟

إن تفاعل كل من المثالية ، والمادية ، والجدلية ن والميتافيزيقية يقدم لنا أربعة مواقف : مثالي ميتافيزيقي ، ومادي ميتافيزيقي ، ومثالي جدلي ، ومادي جدلي .

يقول مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " :

" لقد كان ثمة وقت كانت الأفكار العلمية في أغلبها ميتافيزيقية وليست جدلية ، وقد وجدت الطريقة الميتافيزيقية في التفكير كمنهج للبحث العلمي ، واخذت شكلها النهائي ، وانتشرت ، في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، أي وقت نشأة العلم الحديث ، في ذلك الوقت ، كان علم الطبيعة مشغولاً في الأغلب بجمع المعلومات عن الطبيعة ، ووصف الأشياء والظواهر ، وتقسيمها إلى أنواع . ولكي يمكن وصف أي شيء يجب فصله عن مجموع الأشياء الأخرى واختباره منفرداً . هذا البحث خلق عادة دراسة الأشياء والظواهر منعزلة أي خارج علاقاتها الكونية . وقد حال هذا دون أن يعرف الناس تطور الأشياء مما كانت عليه إلى أشياء أخرى مختلفة ، وهكذا وجدت طريقة التفكير الميتافيزيقي . أي رؤية الأشياء منعزلة عن بعضها وتجاهل تطورها " .

وعلى هذا يكون :

المثالي الميتافيزيقي : هو الذي يعتقد أن الفكر قد وجد قبل المادة وأوجدها ، وينظر إلى الأشياء والظواهر – لمعرفتها – منعزلة عن علاقاتها الكونية ، وبالتالي لا يستطيع ان يعرف تطورها ، مستعملاً في كل هذا التحليل الفكري .

والمادي الميتافيزيقي : هو الذي يعتقد أن المادة سابقة على الفكر وتوجده ، وينظر إلى الأشياء والظواهر – لمعرفتها – منعزلة عن علاقاتها الكونية ، وبالتالي لا يستطيع أن يعرف تطورها ، مستعملاً في كل هذا معرفته بالقوانين الطبيعية التي تحكم كل نوع من المادة على حدة ، وفي عزله عن باقي الأنواع .

والمثالي الجدلي : هو الذي يعتقد أن الفكر قد وجد قبل المادة واوجدها ، ولكنه ينظر إلى الظواهر والأشياء في علاقاتها معاً ، وبالتالي يعرف القوانين الفكرية التي تحكم تطورها (هيجل)

والمادي الجدلي : هو الذي يعتقد أن المادة قد وجدت قبل الفكر وأوجدته ، وينظر أيضاً إلى الأشياء والظواهر في علاقاتها معاً ، وبالتالي يعرف القوانين المادية التي تحكم تطورها (ماركس).

إذن فالمشكلة هي معرفة القوانين التي تحكم التطور .

قال لينين منذ نصف قرن تقريباً (١٩١٢) فيما كتبه عن " كارل ماركس " لدائرة معارف جرانات : " إن فكرة النمو والتطور قد تغلغلت في الوعي الاجتماعي بأكمله تقريباً ، وكان تغلغلها عن طرق عديدة غير مقصورة على الفلسفة الهيجلية (مثالية جدلية) ولكنها كما بناها ماركس وانجلز على الأسس التي وضعها هيجل ، أصبحت اكثر وضوحاً وأكثر خصوبة في محتواها من الفكرة الدارجة عن التطور . واستند إلى ما قاله أنجلز من قبله " لقد كان ماركس وأنا الوحيدين الذين أنقذا الجدل الفكري من تخريب المثالية بما فيها المثالية الهيجلية ، وتطبيقها على الطبيعة بمفهومها المادي " .

ومن هنا ، أي من آخر المطاف ، نحب أن نرد على السؤال الأول : إما أن تكون مادياً أو مثالياً . فنعرض للمادية الجدلية وللمثالية الجدلية .

-٤ -

يقول مؤلفو " المبادىء الأساسية للفلسفة " ، (بولتزير ، بيس ، كافينج) وهم يشرحون ما قاله ستالين في " المادية الجدلية والمادية التاريخية " بأمثلة من عندهم : إن الماركسية هي المفهوم الكلي للطبيعة في ذاتها ، وإذا كان كل علم من العلوم يدرس وجهاً من وجوه الطبيعة في ذاتها فإن الماركسية تقدم لك مفهوماً كلياً للطبيعة .

يعني ماذا ؟

يعني أن كل علم " كالكيمياء وعلم النبات والجيولوجيا وعلم الحيوان والطب .. الخ يحاول أن يقدم لنا " القوانين التي تحكم تطور المادة في مجاله " . فالكيمياء مثلاً تقدم لنا قوانين تفاعل المواد ، وعلم النبات يقدم لنا قوانين حياة النبات من البذرة إلى البذرة وهكذا . ولكن الطبيعة – أو الدنيا إذا أردنا استعمال تعبير دارج – تحتوي كل هذه العلوم ، كما أن هذه العلوم ذاتها متشابكة ومتفاعلة ، فهل هناك قوانين تحكم الطبيعة ؟ تقول الجدلية المادية نعم . فإن الاتساع المتزايد في ميدان البحث العلمي لم يكن – قبل ماركس كما يقول الماديون – قد وصل إلى أن يشمل الطبيعة كلها ؛ كان متألقا في ميادين خاصة ، أي كان من الممكن أن نعرف ، إلى حد بعيد ، القوانين التي تحكم تطور النبات او الجماد أو الحيوان ، في جزئياته وككل . وقد تمت المعرفة الكلية باكتشاف داروين قوانين التطور ، وبقي أن نعرف القوانين التي تحكم الطبيعة كلها – ككل – وتقدم الجدلية المادية تلك القوانين ، وتنسبها إلى نفسها وتقول : إنها تكون معاً المفهوم الكلي للطبيعة كما هي ، بمعنى أننا باستعمال هذه القوانين يمكننا ، في أي وقت ، أن نعرف أين الطبيعة وإلى أين تسير ؟ وعندما تقدم الجدلية المادية تلك القوانين ، تعني أنها قوانين أي أنها حتمية وعامة ؛ بمعنى ألا صغيرة أو كبيرة ، مما عرفناه ، أو سنعرفه في المستقبل تفلت من هذه القوانين .

بعد هذا ، إليك القوانين التي تكون " معاً " المفهوم الكلي للطبيعة كما هي ، طبقاً للمنهج المادي الجدلي ، الذي ينظر إلى الأشياء والتطورات في تسلسلها ، وفي علاقاتها المتبادلة ، وفعلها المتبادل ، والتحول الذي ينتج عن ذلك ، وفي نشأتها ، وتطورها ، وانهيارها ، كما قال انجلز في " لودفيج فيورباخ " :

أولاً : ان الطبيعة شيء واحد مرتبط – ترتبط فيه الأشياء والظواهر إرتباطاً عضوياً فيما بينها ويقوم بعضها على بعض ، ويكيف بعضها بعضاً بالتبادل .

" لنأخذ لولباً معدنياً ، هل نستطيع أن ننظر إليه بمعزل عن العالم المحيط به ؟

" بدهياً لا . فقد صنعه أناس (المجتمع) من معدن مستخرج من الأرض (الطبيعة) . ولكن لننظر عن كثب أكثر ، فهذا اللولب في حالة سكون لا يكون مستقلاً عن الظروف المحيطة به ، ومن هذه الظروف الثقل والحرارة والتأكسد وغيرها . ويمكن لهذه الظروف أن تغير لا في صفائه فحسب ، بل في طبيعته أيضاً (الصدأ مثلاً) . وعندما نعلق فيه قطعة من الرصاص ، نجد ان قوة ما تؤثر في اللولب فيمتد ويتحرك شكل اللولب حتى يصل إلى حد معين من المقاومة . ويؤثر اللولب في الوزن ويؤثر الوزن في اللولب . فاللولب يتكون من جزيئات تربطها قوة الجذب ، بحيث أن اللولب لايعود يحتمل الامتداد فينكسر بعد وزن معين ، لأن الرابطة بين جزيئاته تكون قد تحطمت . فلدينا إذن لولب غير ممتد ، ولولب ممتد ، ولولب مكسور ، وكل واحد منها نمط مختلف للرابطة بين الجزيئات . وإذا سخن اللولب تغيرت الروابط بين الجزيئات بشكل آخر (هو التمدد) . فنحن نقول أن اللولب في طبيعته ، وفي تشكيلاته المختلفة يتحدد بالتفاعل بين ملايين الجزيئات التي يتكون منها ، ولكن هذا التفاعل ذاته مشروط بالعلاقات بين اللولب (في مجموعه) ، وبين الوسط المحيط به ، فاللولب والوسط المحيط به يؤلفان كلاً واحداً ، ويقوم بينهما فعل متبادل ، وإذا لم نعرف هذا الفعل أصبح تأكسد اللولب (الصدأ) أو انكساره وقائع جوفاء . "

ثانياً : إن الطبيعة في حالة حركة وتغيرات دائمة ، وتجدد وتطور مستمرين حيث يولد ويطفو شيء ويزول ويختفي شيء بصفة دائمة .

" لنفرض مثلاً أن سيارة تسير سبعين كيلومتراً في الساعة ، فهذه الحركة آلية ولكنها ليست كل شيء ، فالسيارة ، إذ تنتقل من مكان إلى آخر ، تتحول ببطء ويفنى محركها ، تروسها ، وآلاتها . وهي من ناحية أخرى ، تتعرض للمطر والشمس وما إليهما .. (فإذا) اندفعت بسرعة عظيمة ، وصدمت شجرة واشتعلت فيها النار ، فهل حدث للمادة شيء ؟ ... لا . فالسيارة المشتعلة واقع مادي شأنه شأن السيارة وهي تسير في كل أبهتها . ولكنها وجه جديد ، أو كيف جديد ، فالمادة لا تفنى ، ولكنها تغير صورتها . وليست تحولاتها إلا تحولات الحركة التي هي والمادة شيء واحد . فالمادة حركة والحركة مادة . وتعلمنا الفيزياء الحديثة أن هناك تحولات للطاقة . والطاقة أو كمية الحركة تبقى عندما تتخذ صورة جديدة . والصور التي يمكن أن تتخذها

شديدة التعدد . وفي حالة السيارة التي اشتعل وقودها أثر الصدمة ، كانت الطاقة الكيميائية تتحول في المحرك إلى طاقة حركية (أي إلى حركة آلية) فأصبحت الآن تتحول كلها إلى حرارة (أي طاقة حرارية) والطاقة الحرارية يمكن ان تتحول – بدورها – إلى طاقة حركية . فالحرارة الكامنة في قاطرة تتحول إلى حركة آلية ما دامت القاطرة تتحرك . "

ثالثاً : إن التطور ينتقل من التغييرات الكمية الكامنة ، التي لادلالة لها ، إلى تغيرات ظاهرة وجذرية ؛ أي إلى تغيرات كيفية . وفي هذا التطور لا تكون التغييرات الكيفية تدريجية بل سريعة وفجائية ، وتقع على طفرات من حالة إلى أخرى . وليست هذه التغيرات طارئة بل ضرورية فهي نتيجة تراكم التغييرات الكمية التدريجية غير الملحوظة .

مثلاً " لنأخذ لتراً من الماء . ولنقسم هذا الحجم إلى قسمين متساويين . هذه القسمة لن تغير قط طبيعة الماء ؛ فنصف اللتر من الماء سيبقى دائماً ماء . وهكذا نستطيع أن نستمر في التقسيم لنحصل في كل مرة على أجزاء أصغر حتى نصل إلى (كستبان) ماء ، وحجم رأس الدبوس من الماء .. الخ . ولن يحدث أي تغيير كيفي . ولكن ستأتي لحظة نصل فيها إلى جزىء الماء . وهذا الجزىء يشتمل على ذرتين من الإيدروجين وذرة من الأوكسجين . فهل نستطيع ان نواصل التقسيم لتفكيك الجزيء ؟ .. نعم . بالطريقة المناسبة ... ولكن إذ ذاك لا يصبح لدينا ماء . بل إيدروجين وأوكسجين . والأيدروجين والأوكسجين اللذان تحصل عليهما من تقسيم جزىء الماء ، لا تكون لهما خواص الماء ، فكلنا نعلم أن الأوكسجين يزيد اللهب اشتعالاً بينما الماء يطفىء الحرائق . "

رابعاً : وهو الأهم ، لأنه القانون الأساسي للجدل :

تتضمن الأشياء والظواهر في الطبيعة تناقضات باطنة . لأن لها جميعاً جانباً سلبياً . وجانباً ايجابياً ولها ماض ومستقبل ، أي فيها جميعاً عناصر تزول أو تنمو . والصراع بين هذه الاضداد ، أي الصراع بين القديم والجديد ، أو بين ما ينقضي وما ينشأ ، أو بين ما يتلاشى وما ينمو ، هو المحتوى الباطن لعملية التطور ولتحول التغييرات الكمية إلى تغييرات كيفية ، وهذا التناقض شامل لأنه محرك كل تغيير .

" مثلاً لنفرض أنني أدرس الفلسفة الماركسية ، أي المادية الجدلية ، إن هذا لا يمكن أن يحدث إلا إذا كان لدى – في الوقت ذاته – الشعور بجهلي ، مع إرادة التغلب على هذا الجهل ، أي إرادة تحصيل المعرفة . وعلى ذلك يكون المحرك لدراستي والشرط المطلق لتقدمي في هذه الدراسة ،

هو الصراع بين جهلي ورغبتي في التغلب عليه ، أي التناقض بين شعوري بالجهل وإرادتي التخلص منه . هذا الصراع بين الضدين ، هذا التناقض ، ليس شيئاً خارج الدراسة ، فإذا تقدمت في دراستي فإنما تقدم بالقدر الذي يستمر به وجود هذا التناقض . ولا شك في أن كل التحصيلات التي أمر بها في الدراسة تكون حلاً لهذا التناقض (فأنا أعرف اليوم ما كنت أجهله بالأمس) . إلا أنه سرعان ما يبرز تناقض جديد بين ما أعرفه وبين ما أشعر بأني أجهله ، ومن ثم يحدث مجهود جديد في الدراسة ، ثم حل جديد وتقدم جديد . أما ذلك الذي يعتقد أنه يعلم كل شيء فلن يتقدم ابداً ، لأنه لن يعمل على التغلب على جهله . فمبدأ هذه الحركة التي تتكون منها الدراسة ، ومحور الانتقال التدريجي من معرفة ناقصة إلى معرفة أكبر ، هو إذن صراع الضدين ، الصراع بين جهلي (من ناحية) وشعوري بوجوب تغلبي على هذا الجهل (من ناحية أخرى) " .

هذه هي القوانين التي تحكم كل شيء مبسطة ، نقلناها عن ابسط اسلوب عرضت به ، لا لمجرد انه اسلوب بسيط ، ولكن لأنه عن طريق هذه البساطة ، يمارس الضغط الفكري على البسطاء.

إذا استوعبت هذه القوانين استطعت أن تفهم حركة الطبيعة ، وإذا فهمت حركة الطبيعة استطعت أن تفهم تطورها ، وإذا عرفت تطورها عرفت مستقبلها ، وإذا عرفت مستقبلها فإنك توفر الجهود التي تبذلها لإيقاف تطورها الحتمي إلى حيث هي متطورة . فإذا وفرت هذه الجهود بصرفها عما لا يجدي ، فعليك أن تصرفها إلى ما يتفق مع التطور ، أي أن تسير مع الطبيعة كما هي ، لا تعاندها ، ولا تقف ضدها في تطورها طبقاً لهذه القوانين العلمية . ولأنها قوانين علمية فهي حتمية . ولأنها القوانين الكلية للطبيعة فهي غير متوقفة على إرادتك . كذلك أكد مؤلفو " أسس الماركسية - اللينينية " في الصفحات الولى من كتابهم : " أن الماركسية – اللينينية تعلمنا ان تطور الطبيعة ، وتطور المجتمعات الانسانية ايضا ، يحدثان طبقا لقوانين موضوعية لا تتوقف على ارادة الانسان " . والواقع أن هذا هو جوهر العلمية في الماركسية وفي أية نظرية ، ويوم أن تفلت الطبيعة أو الانسان من حكم القانون الذي قيل انه قانون علمي ، ينهار القانون حتماً . فالحتمية إذن ، كما جاء في " أسس الماركسية – اللينينية " : " هي المبدأ الاساسي لكل تفكير علمي أصيل " .

ومادامت قوانين الجدلية حتمية ، فإذا توهمت أن أمراً سيقع خلافا لما تمليه تلك القوانين فإنك تأمل في طبيعة " أخرى خيالية تنسجها من أمانيك . إنك ببساطة " مثالي " .

لماذا ؟ ماذا قالت الجدلية المثالية بعد أن عرفنا الجدلية المادية ؟

قبل أن نجيب ، دعونا نجمع قوانين الجدلية المادية في بضعةاسطر متصلة :

" ١- ان الطبيعة شيء واحد مرتبط ، ترتبط فيه الاشياء والظواهر ارتباطاً عضوياً فيما بينها ، ويقوم بعضها على بعض ، ويكيف بعضها بعضاً بالتبادل . ٢- وهي ، أي الطبيعة ، حالة حركة وتغيرات دائمة وتجدد وتطور مستمرين ، حيث يولد ويطفو شيء ، ويزول ويختفي شيء بصفة دائمة . ٣- هذا التطور ينتقل من التغييرات الكمية الكامنة التي لا دلالة لها إلى تغييرات ظاهرة وجذرية أي إلى تغييرات كيفية ، وفي هذا التطور لا تكون التغييرات طارئة بل ضرورية إذ هي نتيجة تراكم التغيرات الكمية غير الملحوظة والتدريجية . ٤- ومحرك هذه التغييرات هو أن الاشياء والظواهر في الطبيعة تتضمن تناقضات باطنة لأن لها جميعا جانباً سلبياً وجانباً ايجابياً ، ولها ماض ومستقبل ، أي فيها جميعاً عناصر تزول أو تنمو . والصراع بين الاضداد ، أي الصراع بين القديم والجديد ، أو بين ما ينقضي وما ينشأ ، أو بين ما يتلاشى وما ينمو ، هو المحتوى الباطن لعملية التطور ولتحول التغييرات الكمية إلى تغييرات كيفية ، وهذا التناقض شامل لأنه محرك كل تغيير " .

هذه هي المادية نقيضة المثالية .

ويجب أن نختار واحدة منهما على رأيهم .

طيب . ماذا قالت المثالية . ماذا قال هيجل صاحب " الجدلية المثالية " . قال – نقلاً عن " تطور النظرة الوحدانية إلى التاريخ " تأليف السيد بليخانوف ، أحد كبار الجدليين الماديين ، واستاذ جيل كامل من الماركسيين كما قال لينين :

" إن كل ظاهرة ، تتحول عاجلاً أو آجلاً – ولكن حتما – إلى نقيضها بفعل ذات القوى الكامنة في وجودها .. (هذه ، التغييرات ، التي هي من طبيعة الاشياء ، لا تتمثل فقط في التراكم الكمي ، ولكن أيضاً في أن التراكم الكمي يؤدي إلى تحول نوعي وبالعكس . وكل تحول من النوع الأخير يكون انقطاعاً في التطور التدريجي ، ويعطي الظاهرة مظهراً جديداً متميزاً نوعياً عن الأول ؛ فالماء عندما يبرد يصبح جامداً ، لا تدريجياً بل طفرة . فإذا برد حتى نقطة التجمد يمكن أن يظل سائلاً إذا استمرت ظروفه هادئة ، ولكن أقل هزة تكون كافية ليصبح جامداً فجأة . "

يبدو أن الأمر غير واضح ، فما قاله الماديون قاله المثاليون .

ولكن لا .

فقوانين الجدل ، هي وسيلة المعرفة ، ومجرد أنك جدلي لا يعني بالضرورة ان تكون مادياً ، والجدليون الماديون جدليون وماديون معاً ، وهم في هذا يختلفون عن المثاليين ولو كانوا جدليين .

ما هو الخلاف .

القصة القديمة ، أيهما وجد أولاً ، البيضة أم الدجاجة .

وترجمتها العصرية ، ايهما وجد أولاً ، المادة أم الفكرة . هل المادة تصنع الأفكار أو الافكار تصنع المادة.

وليس المقصود الصناعة الخامدة المتوقفة ، بل إنه سؤال يحاول أن يحدد دور المادة اوالفكرة في حركة التطور ، وأيهما يقود او يدفع التطور .

أما السيد هيجل ، ومع المثاليون ، فمصر على ان الأفكار كل شيء ، فقد جاءت فلسفته لتبرهن على وجود حركة جدلية ، ونوع من الفاعلية المترقبة في عالم الأفكار والمثل ، تبدأ من الفكرة الأولية التي هي الوحدة الأولى أو الموضوع الأول ، وتسير صاعدة حتى تصل إلى الكل المطلق الذي هو الروح . وهذا السير ليس متدرجاً ، بل تأتي الفكرة لتثير فكرة معارضة لها كما يثير الشيء نقيضه ، وتدخل في صراع معها ، ومن محصلة الضدين النقيضين تتكون فكرة جديدة تتجاوزهما ، وتؤلف بينهما . وهذه الفكرة المركبة تستدعي بدورها نقيضها ، وتدخل في جدل معها لتأتيا بمركب أغنى ، وأرفع . وتسير الأمور على هذا المنوال . يمضي جان بول سارتر الذي نأخذ هذا التلخيص لنظرية هيجل عن سلسلة مقالات له نشرت عام ١٩٥٨ فيقول : إن الجدلية الهيجلية غائية ومثالية والعنصر المحرك والواقع الأساسي لفاعليتها هي الفكرة المثلى والغاية . فهي حركة جذب يستدعي بها المستقبل الحاضر ، ويؤثر فيها الكل الشامل على الأجزاء المتفرقة . كل هذا يجري والمستقبل مازال مستقبلاً تتطلع إليه . والكل ما زال في الأجزاء نتطلع إليه من خلال الاجزاء ، فالأساس الذي تقوم عليه جدلية الفكر هو أن الكل يتحكم في الأجزاء وان الفكرة تتجه من نفسها عن طريق التكامل والغنى ، وأن تطور الوعي الانساني لا يسير في خط واحد ، كذلك الذي يمضي من العلة إلى المعلول ، بل يضم دائماً ويجمع آفاقاً عديدة ، إذ ان كل فكرة تشمل عناصر مغايرة ، لتشكل مفهوماً مغايراً ، وتنتظم هذه العناصر كلها في ذلك المفهوم بشكل موحد ، لا يمكن معه أن نرى أي وجه مستقلاً عن العناصر الفكرية المكونة له ، وبالتالي لا يمكن أن

نعطيها اعتباراً مستقلاً عن المفهوم الكلي الشامل لها ، وإلا فقدت معناها وأصبحت مجردات غامضة .

فقد بدأ هيجل من الروح كنقطة انطلاق في جدليته ، ولكن الروح عنده ليست وجوداً مجرداً ، بل قوة روحية واستدعاء إلى الوجود .

لنبسط ما يقوله الفلاسفة ، الناقلون والمنقول عنهم .

فكرة هيجل ببساطة أن الفكرة هي الوجود الوحيد ، وان قوانين الجدل مسرحها عالم الفكر ، اما المادة فليست إلا تعبيرا عن الفكرة التي أنضجها الجدل . والفكرة إذ تسير متطورة يتبعها تطور المادة . فمثلا إذا أردت أن تصنع سيارة طراز ١٩٦٥ ، فإن فكرتك عن شكل السيارات ، أي تصورك السيارة يكون متقدماً عن السيارة التي صنعت من قبل ؛ لأنه يشمل كل محاسنها ، وكل عيوبها . وفي الفكر تتصارع هذه المحاسن وهذه العيوب ، أي تتجادل ، لتخرج منها فكرة سيارة أخرى تشمل محاسن كل السيارات السابقة وتخلو من عيوبها ، أي أنها تكون أرقى من الفكرة التي سيارة ١٩٦٤ مثلاً ، ثم تأتي سيارة ١٩٦٦ ممثلة للفكرة الأكثر تطوراً أي الأكثر تقدماً . لماذا ؟ لأنه قد سبقتها ، وخلقتها ، فكرة أكثر تطوراً من الأفكار السابقة . ثم تنضم سيارة ١٩٦٦ إلى غيرها ، وتبدأ عملية الجدل الفكري لإنشاء سيارة ١٩٦٧ لتأتي أرقى من التي قبلها .. وهكذا . وهكذا إلى متى ؟ .. إلى أن تتحقق فكرة سيارة مثلى ، أي ان هناك سيارة مثلى هي التي من أعماق المستقبل تجذب وتقود تطور إنتاج السيارات في صعوده متجهاً إليها .

ما دور السيارة في هذا المثال ؟ لا شيء . إنها انعكاس الفكرة . إنها الفكرة مجسدة ، فلم تلعب أي دور في التطور ، إلا باعتبارها موضوعاً ينعكس عليه التطور الفكري .

هل هذا الكلام معقول ؟

الماديون يقولون : لا . لأن السيارة المثلى تلك لا وجود لها ، إنها خلق مثالي لا يمكن أن يثبت وجوده . ولما كان العلم لم يثبت لنا إطلاقاً وجود هذا المثل الأعلى ، الذي يقول هيجل إنه يستدعي ويجذب إليه التطور ، فإن الكلام لا يكون معقولاً ، إذ لا يمكن أن يكون معقولاً إلا ما يثبت العلم أنه معقول ، أما عن التطور فهو قائم كل ما في الأمر أن هيجل قد قلب الجدلية على رأسها ، والماديون يعدلونها فتستوي على قدميها قائمة على أرض صلبة هي — بصفة أساسية ووحيدة — ما يثبته العلم . والعلم لا يعرف إلا المادة . وما جدوى أي فكر عبقري ولو في ابتكار السيارات في أرض

خالية من الحديد ، ومن أدوات انتاج تلك السيارات . إن فكرة السيارة عندئذ لن تخطر على بال أحد . إنما الذي خلق فكرة السيارة هي العربة السابقة عليها . إذن فالجدل لا يدور في عالم الأفكار ولكن في عالم المادة ، وقد اثبت العلم فعلا – هكذا يقولون – أن المادة جدلية . وإذا كانت المادة هي التي تتطور ، فإن الافكار التي كانت قائدة التطور عند هيجل ، تأتي تابعة للتطور في المادية ، فالمادة هي التي وجدت أولا ، وهي التي تتطور ، ومن تطورها تنبت الأفكار ، ولهذا – كما قال ستالين في " المادية الجدلية والمادية التاريخية " (مشاكل اللينينية) : " إذا وجدنا في مختلف أطوار تاريخ المجتمع قيام أفكار ونظريات إجتماعية ، وآراء ونظماً سياسية معينة ، ووجدنا خلافها في ظل الاقطاع ، وغيرها في ظل الرأسمالية ، فتفسير ذلك ليس في طبيعة هذه الأفكار والآراء والأوضاع السياسية ، ولا في خصائصها بذاتها ، بل في ظروف الحياةالمادية للمجتمع في مختلف مراحل تطوره الاجتماعي ، فالحالة الاجتماعية وشروط الحياة المادية للمجتمع هي التي تعين أفكار المجتمع ونظرياته وآراءه وأوضاعه السياسية " . وفي مقدمة " نقد الاقتصاد السياسي " ، يقول ماركس ، الذي استوعب كل ناتج المعرفة العلمية والفلسفية في عصره كما يدعي بليخانوف إن ابحاثه قد انتهت إلى : " أن العلاقات القانونية ، وكذلك نظام الدول ، لا يمكن ادراكها من ذاتها ، ولا مما يقال له التطور العام للعمل الانساني ولكن لها أساسها في الظروف المادية للحياة ، التي يسميها هيجل ، متبعاً في ذلك الانجليز والفرنسيين في القرن الثامن عشر ، المجتمع المدني . هذا المجتمع المدني يجب أن يبحث عن أساسه في الاقتصاد السياسي " . وقال انجلز فيما كتبه عن " لودفيج فيورباخ " : " إن الروح ذاتها ليست إلا أرقى إنتاج المادة " .

المادة أولا .

لا ... الفكرة أولا .

ويبدو ألا وفاق بين النقيضين . ولكن هذا غير صحيح . فككل النظريات المتعصبة المطلقة فيها من الإدعاء أكثر مما فيها من الحقيقة .

فالسيد هيجل صاحب عالم الأفكار ، قد أقر – برغمه وبعكس روح نظريته كما يقول بليخانوف – بأن الظروف المدنية ، وعلاقات الملكية ، تكون الاساس لكل التنظيم الاجتماعي والمشهور عن المثاليين أنهم يفكرون تفكيراً مثالياً ويتصرفون في الحياة تصرفاً مادياً . أما الماديون فمنهم لينين القائل في الجزء ٣٨ من كتاباته : " إن عقل الانسان لا يعكس العالم الواقعي فحسب بل يخلقه أيضاً " ومنهم ستالين الذي قال في " المادية الجدلية والمادية التاريخية " : " إن الأفكار

والنظريات الاجتماعية لا تنبثق إلا عندما يضع تطور الحياة المادية مهمات جديدة أمام المجتمع ، ولكنها إذ تنبثق تصبح قوة ذات خطورة كبيرة ، تسهل إنجاز المهمات الجديدة التي يضعها أمامها تطور الحياة المادية ، وتسهل ترقي المجتمع ... ، وتتجلى إذ ذاك خطورة الدور الذي تقوم به الأفكار والنظريات والآراء .

فالمادة إذن تؤثر في الأفكار ، والأفكار تؤثر في المادة .

على هذا هم متفقون ، ويبقى الخلاف في أيهما – المادة أم الأفكار – وجد أولاً . فإذا كانت المادة قد وجدت أولاً ، فهي موجودة ومتطورة لا يقف الفكر عقبة في سبيلها ، وبذلك تصبح المشكلة – وتكسب أهميتها – من محاولة معرفة أيهما يلعب الدور الأساسي في التطور .

وقد تتبع بليخانوف " المسألة حتى وصل إلى داروين الذي قال : " لم يكن من الممكن للإنسان أن يصل إلى مركزه السائد حالياً في العالم دون استعمال يديه المكونتين على شكل رائع بحيث تعملان طوعاً لارادته " .

قال بليخانوف في كتابه " تطور النظرة الوحدانية الى التاريخ " : " عند هذه النقطة يجب ان نتوقف حتى نفحص بعض الاعتراضات التي تبدو مقنعة لأول وهلة . الاعتراض الأول هو : لاينكر أحد الأهمية الكبرى للعمل ، والدور الكبير لقوى الانتاج في التطور التاريخي ، ولكن الإنسان هوالذي اخترع أدوات العمل ، واستعملها في عمله ، وانتم انفسكم تسلمون بأن استعمالها يفترض قدراً عالياً نسبياً من ذكاء الانسان ، فكل خطوة في تجويد وسائل العمل تتطلب جهداً جديداً من ذكاء الانسان ، فالجهد الذكي هو السبب وتطور قوى الانتاج هو النتيجة . وعلى ذلك فإن الذكاء هو المحرك الأول للتطور التاريخي وهذا يعني أن الحق في جانب أولئك الذين يقولون إن الأفكار تحكم العالم أو أن العقل الانساني هو العنصر المتحكم " .

هكذا وضع بليخانوف الاعتراض ، واجاب عليه بالتالي : " ليس هناك شيء أكثر طبيعية من هذه الملاحظة ، ولكن هذا لا يمنع أنها على غير أساس ، فلا شك في أن استعمال أدوات العمل يفترض تطوراً عالياً للذكاء في الحيوان الإنسان ، ولكن انظر إلى الأسباب التي يقررها علم الطبيعة الحديث ايضاحاً لهذا التطور ، يقول داروين : " لم يكن من الممكن للإنسان أن يصل إلى مركزه السائد حالياً في العالم دون استعمال يديه المكونتين على شكل رائع بحيث تعملان طوعاً لإرادته " .. وبالرغم من انه من الطبيعي أن هذا القول له طابع فرضي إلا انه يبقى مقنعاً بما فيه الكفاية . ماذا يقول داوين إذن ؟ متى اكتسب شبه الانسان يدي الانسان العاريتين اللتين كان

لاستعمالهما أثر بارز في تأكيد نجاح ذكائه ؟ ربما كان تكوينهما راجعاً إلى خصائص معينة للوسط الجغرافي الذي نوع التركيب الفسيولوجي للإنسان تنويعاً ملائماً للظروف المحيطة به . وبذلك أصبحت هذه الظروف السبب المباشر لظهور الأعضاء الصناعية ؛ أي استعمال الآلات . وقدمت هذه الاعضاء الصناعية خدمات جديدة لتطور الذكاء ، ونجاح الذكاء مرة أخرى ينعكس على الأعضاء ، وهكذانجد أمامنا عملية طويلة يتبادل فيها السبب والمسبب مكانه .

" غير أنه يكون من الخطأ النظر إلى هذه العملية من زاوية مجرد التأثير المتبادل ، فلكي يستفيد الإنسان من النجاحات التي أنجزها " ذكاؤه " لتجديد وسائله الصناعية ، أي ليزيد قوته على الطبيعة ، كان لزاماً ان يكون في وسط جغرافي معين قادر على أن يمنحه الماديات اللازمة لهذا التجديد ، والموضوعات التي يستلزم العمل فيها وسائل جديدة . فحيث لا تكون معادن فإن ذكاء الانسان ما كان ليصل إلى أبعد من استعمال الآلات الحجرية أو المصقولة .. يقول ماركس (في الجزء الثالث من كتابه " رأس المال ") : " إن نظام الري في مصر ولمبارديا وهولندا والهند وفارس لايعني مجرد إمداد الأرض بالماء عن طريق القنوات الصناعية ، ولكن يعني أيضاً أن الماء يمدها بالطمي من الجبال فتخصب الأرض ، وان سر انتعاش دولة الصناعة في اسبانيا وصقلية تحت الحكم العربي يرجع إلى " أعمال الري التي قام بها العرب " ... وهكذا فإنه بفضل بعض الخصائص الجغرافية استطاع اسلافنا أن يصلوا إلى هذا القدر العالي من تطور الذكاء ، الذي كان لازماً لتحويلهم إلى حيوانات صانعي آلات " .

انتهى ما نقلناه عن بليخانوف ، ذكرناه ، لنصل إلى أنه وإن كانت النظرية المادية والماديون قد قضوا أعمارهم في التدليل على ان للمادة وجوداً سابقاً على الفكر ، فإنك بمجرد أن تتجاوز الخطوة الأولى من النظرية ، أو أولوية الوجود بين المادة والفكر ، تجد النتيجة كالآتي : " يقوم ذكاء الإنسان بدور ايجابي في التطور ولكن تتحدد إمكانياته بما تحت تصرفه من مواد " .

وهو تقرير ما يكاد أن يكون بدهياً ، لأنه ملموس كل يوم . ومن حقنا بعد هذا ألا نؤخذ بأضخم ما يختاره الفلاسفة من عبارات ، فإنها تنتهي إلى مقررات بسيطة .

لو قبل الجدليون الماديون هذا لفقدوا التعصب لنظريتهم ، والتعصب كان لازماً لخدمة أغراض ثورية تقتضي انفعال الجماهير بها إلى أقصى حد ممكن ، لذلك ركز الجدليون الماديون على النظرية عن طريق المطاعن القاتلة التي وجهوها للمثالية . وعندما يقال أن ليس ثمة غير نظريتين : المادية والمثالية ، ثم تنهار المثالية ، فإن المادية تكون قد انتصرت دون ان تتعرض هي ذاتها

للإختبار . وهي طريقة يفسرها السباب والشتائم المجردة من الموضوعية التي يكيلها بعض الماديين لغيرهم ، واول سبة أن يتهموهم بأنهم مثاليون ، أي ينسبوهم إلى نظرية لا يمكن الدفاع عنها . غير انه من الواضح أن اسلوبا مثل هذا لا يجدي ، فلكي نستطيع أن نقتنع بالمادية ، لا يكفي أن نكفر بالمثالية ، بل على المادية نفسها أن تصل إلى أفكارنا عن طريق الاقناع المنطقي والعلمي . لقد كانت المثالية جثة تحتضر حتى قبل ان يوجه اليها الماديون طعناتهم ، إذ كان العلم قد زلزل أركانها من خلال التجربة والاختبار . فلم يعد من الممكن القول بأن ليس للمادة وجود ، وانها مجرد انعكاس للأفكار ، بعد أن أثبت العلم أن الأرض كانت موجودة منذ أكثر من بليون سنة قبل أن يوجد عليها إنسان جاوة سنة ٥٠٠,٠٠٠ قبل الميلاد ، وكانت تعج بالحياة من حيوانات استطاع العلم أن يصل إلى خصائصها التشريحية ، ولم تكن لتخطر على بال السيد هيجل مهما تكن رحاب خياله ، وقد انقرضت ولن تعود ، وبالتالي أصبحت في غير حاجة إلى ذلك الوجود الكلي الشامل المثالي التي هي على صورته . والذي يجذب تطورها من أعماق المستقبل . وانهارت المثالية بمعنى أولوية الفكر في الوجود يوم ان أثبت العلم وجود الكواكب قبل أن يخطر وجودها – حيث هي – على فكر بشر ، إذ أن العلم عندما اكتشفها اكتشف ايضاً سبق وجودها على الفكر ذاته ، أي على وجود الانسان .

إن للمثالية أزمة مستعصية لأنها تستغل لا نهائية التركيبات اللغوية لتخلق صوراً لا تتضمن من الحقائق سوى الحروف التي تصاغ منها الكلمات . هذه الصور لن تصبح حقيقة ، ولن يكون لها وجود علمي ، لمجرد أنها دارت بفكر إنسان . وأملها الوحيد في أن توجد ، هو ان يستطيع الإنسان ذاته ان يثبت وجودها ، وان يختبر هذا الوجود علمياً . إن أزمة المثالية قائمة بينها وبين العلم الذي اكتسح كل شيء أمامه ، وأصبح في وعي الناس جميعاً المنهج الوحيد لمعرفة الطبيعة . ولم تدلل المثالية قط على إنها منهج يمكن الاستفادة منه في الحياة اليومية للناس . فبحجة ان الفكر وحده هو الموجود أو الحقيقة قبل المثاليون الواقع – أي واقع – لأنه إنعكاس الفكر الذي هو حقيقي ، وأدانوا كل محاولة لتعديله ، أو تطويره ؛ لأنها مجهود عقيم ضد الإرادة الفكرية المجسدة في الواقع ، ومعارضة لما أملته الروح الكلية فعلاً .. وهكذا انقلبت المثالية من ظاهرة على ما يمكن أن يصل إليه فكر الإنسان من خيال إلى سلاح استعملته ، ولا تزال تستعمله ، كل الحركات الرجعية والمستبدة لمصلحتها الخاصة . فباسم التطور التاريخي وحتمية الواقع ، وصحته التي يستمدها من صحة الفكر نفسه ، والتعويض الذي تغري به فكرة المثل الأعلى الذي يشد تطور الحياة أو يحل مشكلاتها شدت انتباه الناس إلى الامال التي لا وجود لها ، أو صرفتهم عن أزماتهم

الحياتية المحسوسة ، وحولت النضال من أجل حياة أفضل إلى تواكل غيبي مخدر ، وقتلت في الانسان كل نزوع إلى تطوير حياته . وكان أكثر الفئات دعوة للمثالية الكافرون بها في قرارة انفسهم . وتاريخ الكنيسة والاقطاع والرأسمالية في أوروبا ، وتاريخ الرجعية والملوك في الوطن العربي ، دليلان على المدى الذي يمكن ان يصل إليه استغلال المثالية ، لصرف الناس عن أهمية " المادة " بقصد الاستحواذ على " كل المواد " .

عندما يكون الأمر أمر كلام وتصور ، فليتصور من يريد ما يريد . ولكن عندما يكون الأمر أمر حياة الناس أنفسهم ، أمر لقمة العيش ، فإن حياة الناس أغلى وأعز من أن تترك نهباً للتصورات الدعية أو المدعية . فإن قضية الحياة قائمة يومياً ، ولن نستطيع أن نتقدم إلا على أسس قائمة وملموسة ، أي على أسس علمية بحته ، والمثالية – أخيراً – ليست ما قاله هيجل أو غير هيجل ، ولكنها قد تأخذ أنماطاً سلوكية تعبيرية لا حصر لها ، والفيصل في الأمر ان كل من يضع مصير الإنسان في غير يديه ، ويفرض عليه قوة تشل تقدمه ، فهو يخلق بذلك قوة غيبية ويفرض إرادتها على الناس ، وهذا هو الجوهر الميتافيزيقي البغيض للمثالية ، أياً كان الإسم الذي تحمله تلك القوة . فلتكن (الروح) او (الطبيعة) أو (التاريخ) إن أية واحدة من هذه ستقدم لك الحل حتماً فلا تتعب نفسك . هذه المثالية حملها المثاليون علانية ، ويحملها غيرهم حتى ممن يتشدقون بأنهم ماديون .

لا مكان إذن للمثالية عند التصدي لبناء المجتمعات ، ولن يكون لها مكان عند بناء الاشتراكية العربية – هذا أمر مفروغ منه ، وعلى الذين يريدون ان يقنعونا بالمادية ألا يستمدوا من انهيار المثالية وسيلة للاقناع . عليهم أن يحلوا أزمة المادية ذاتها .

وأزمة المادية كما لخصها سارتر فيما نشره من مقالات سنة ١٩٥٨ ، هي انها تقول بأن الأفكار والنظريات الاجتماعية الجديدة لا تنبثق إلا عندما يضع تطور الحياة المادية للمجتمع مهمات جديدة ، ولكنها إذا ما انبثقت أصبحت قوة ذات خطورة كبيرة تسهل انجاز المهمات الجديدة التي يضعها أمامها تطورالحياة المادية للمجتمع وتسهل ترقي المجتمع ، وتتجلى إذ ذاك خطورة الدور الذي تقوم به الأفكار والنظريات والآراء والأوضاع السياسية الجديدة كقوة تنظيم وتعبئة وتحول ، وإنه إذا انبثقت أفكار ونظريات اجتماعية جديدة فما ذلك إلا لأنها أصبحت ضرورية ولأنه بدون تأثيرها المنظم والمعبىء والمحول يستحيل حل المسائل العاجلة الملحة التي يقتضيها تطور الحياة المادية للمجتمع . هذا القول يوحي باتجاهين مختلفين : الأول ، أن الحياة المادية

للمجتمع تتطور بعيداً عن الأفكار وقبل أن تنبثق منها هذه الأفكار ، أي أن الأفكار هي نتاج التطور المادي . والاتجاه الثاني أن الأفكار التي سبق أن انبثقت تعود فتسهم في إنجاز المهمات الجديدة . والمهمات الجديدة هنا لا يمكن فهمها إلا على أنها خطوة جديدة في التطور . إذن يمكن لإعمال هذين الاتجاهين أن نقول إن ديناميكية التطور هي الآتي : في حالة الحركة المتطورة دواما توجد مهمات جديدة فتنبثق أفكار جديدة لتسهم هذه الأفكار في إنجاز تلك المهمات . إلى هنا نكون في دورة تطور كاملة ، بدأت بالمهمات وانتهت بالافكار . والصعوبة كلها في محاولة سير هذه الدورة مرة أخرى مبتدئين هذه المرة من الأفكار بعد ان انجزت المهمات التي كانت جديدة . ماذا يحدث بعد ذلك ؟ . من الواضح أن التطور لا يمكن أن يتوقف ، أي لابد من خطوة جديدة إلى الأمام . هنا يواجه قانون التطور لدى الماديين العقبة الكبرى . إذ كيف وقد توقفنا عند الأفكار ، ان نبدأ منها خطوة جديدة لتطوير المادة دون أن نعترف لها بقوة الخلق التي يحاول الماديون سلبها إياها . والواقع أن قولهم إن الأفكار قد انجزت المهمات التي وضعها التطور المادي اعتراف لها بفاعليتها الجزئية ، ولكن المشكلة هنا ليست مشكلة فاعلية فقط ، فقد اعترفوا بفاعلية المادة في الأفكار وفاعلية الأفكار في المادة ، ولكن المشكلة هي اتساق الحركة الجدلية بعد انجاز الأفكار مهمتها . فلكي تتسق هذه الحركة لا بد من القول بأن الأفكار تعود فتضع أمام التطور المادي مهمات جديدة ، أي أن الأفكار هنا تخلق المادة وهذا ما يأباه الماديون .

هذه هي أزمة المادية .

إنها تريد أن تنفي عن الانسان صفته الخلاقة ، مع أنها قد اعترفت بقوته المؤثرة . صحيح أنها تراجعت . فبعد أن كانت المشكلة ، أيهما وجد أولاً ؟ المادة أم الفكر ؟ أصبحت المشكلة أيهما يلعب " الدور الأساسي " في التطور . ولكنها محتاجة إلى مزيد من التراجع ، أو إلى مزيد من الشجاعة للاعتراف بمدى تراجعها الفعلي . فقضية الأساسي وغير الأساسي قضية فارغة من أي مضمون حقيقي . إذ عندما تتوقف نتيجة ما على شرطين أو أكثر ، بحيث لا تقع إلا باجتماعهما معاً يكون من اللغو القول بأن هذا الشرط أساسي ، وذلك الشرط غير أساسي ، وذلك الشرط غير أساسي . فضرورة أي شرط لتحقيق وجود أي شيء يجعل من هذا الشرط أساساً لوجوده . ما الذي لعب الدور الأساسي في إطلاق الصاروخ الروسي إلى القمر ؟ أو وجود المواد التي صنع منها الصاروخ ، أم وجود العلماء السوفييت ، أم وجود الحكومة السوفييتية ومدها العلماء بالأموال ، أم وجود القمر ؟ ما الذي لعب الدور الأساسي في قيام ثورة أكتوبر في روسيا ؟ هل هو فساد القيصرية ، أو انهيار الجيش الروسي أمام الألمان أو وجود لينين ، أو وجود ماركس قبل الثورة بأكثر من نصف قرن ؟ ما

الذي يلعب الدور الأساسي في رؤيتنا الأشياء ؟ هل هو الضوء أو العين أو الأشياء التي نراها .. ؟ الخ . ما فائدة الإطالة ؟ ما قيمة أن يكون أمر ما أساسياً أو غير أساسي إذا كانت النتيجة لا تتحقق إلا به مع غيره ، وعلى أية قاعدة يمكن ان يقال إنه كذلك ؟

إن إضفاء صفة الأساسي في عملية التطور على عنصر واحد من العناصر الضرورية لتحقيق التطور لا يعني إلا اختلاق دليل على صحة فكرة موجودة من قبل . وعندما قال ماركس إن أدوات الأنتاج هي قائدة التطور ، أو هي التي تلعب دوراً أساسياً في التطور ، ثمنظر إلى التاريخ من هذه الزاوية وحدها ، لم يكن يريد أن يكتشف من دراسة التاريخ قوانين تطوره ، ولكنه كان يطبق قوانين التطور الجدلية التي سلم بها ، وكان همه ان يحاول عن طريق الاختبار التاريخي إثبات صحتها سواء كان يعي هذا أم لايعيه . ففي سنة ١٨٤٣ عندما كان ماركس " جدلياً " كان يكاد يكون جاهلاً بتاريخ ومبادىء النمو الاقتصادي . وفي سنة ١٨٤٨ بعد ان علم نفسه الاقتصاد السياسي ، وعرف لأول مرة " أدوات الانتاج " و " القيمة " وباقي اصطلاحات علم الاقتصاد ، وأصدر مع فريدريك أنجلز البيان الشيوعي متضمناً أسس نظريته في التفسير المادي للتاريخ ، كان يجهل – كما يقول أنجلز في تعليقه على طبعة ١٨٨٨ من البيان الشيوعي – ما اكتشفه مورجان من ان المجتمعات الانسانية قد مرت بأطوار شيوعية في البداية . وعلى هذا الاساس انتهى إلى ان النظام الشيوعي لن يحتوي متناقضات دون ان يفطن إلى أن النظام الشيوعي الأول قد تطور ، فلا بد أنه كان محتوياً على متناقضات ، طبقاً لوجهة نظره في محرك التطور التاريخي . فلا يمكن القول إذن بأن ماركس وهو يدرس التاريخ ، كان يدرسه دراسة موضوعية مجردة من وجهة نظر شخصية سابقة على هذه الدراسة ، قادت تفكيره وأثرت في النتائج التي وصل اليها ، فقد كان يدرس التاريخ بمنظار الجدلية المادية ، ولم يدرس التاريخ ليصل إلى الجدلية المادية . تلك هي جرثومة المثالية التي نجدها في كتابات الماديين ، أي تأثرهم بفكرة سابقة ، وضغط الحوادث وفهمها على ضوء تلك الفكرة وبقصد تأييدها . وهذا يفسر لنا كل إدعاء بأن عنصرا من عنصرين او أكثر أساسي ، وان غيره ثانوي . فصفة الأساسي تقييم فكري لا أساس له من العلم . وعلى ضوء هذا يمكن ان نعرف المدلول الحقيقي لما قاله ما وتسي تونج " في التناقض " : " إننا نعترف بأن الأساس المادي خلال المجرى العام للتطور التاريخي يحدد الأساس الروحي ، والوجود الاجتماعي ، لكننا نعترف في الوقت نفسه ، ويجب ان نعترف بالفعل الراجع للأساس الروحي في الأساس المادي . والفعل الراجع للوعي الاجتماعي " . إنها المادية " الخجلى " تتراجع دون أن تعترف.

- ٥ -

والواقع أن التراجع والمراجعة قد وصلا إلى مدى لا يجدي فيه التلفيق ، ولم يتوقفا عند القول بأن المادة تؤثر في الفكر وان الفكر يؤثر في المادة . إذ أن السؤال الذي يطرح نفسه هنا بقوة لا يجدي معها الهروب هو :

إذا كان الفكر يؤثر في المادة ، والمادة تؤثر في الفكر ، خلال عملية التطور ، وكانت الظواهر والأشياء كلها مرتبطة متأثرة مؤثرة متطورة ، ولم يكن كافياً – كما يقول مؤلفو ، " أسس الماركسية – اللينينية " : " أن نعرف التأثير المتبادل بين العوامل والظواهر المختلفة ، بل يبقى أن نعرف الجانب الحاسم في التأثير المتبادل ، فعند اكتشاف هذا فقط نستطيع أن نفهم ، فهماً صحيحاً ، مصدر الحركة وأن نقدر القوى الخاصة بها ، وان نعرف الخط الأساسي واتجاه التطور "

إذا كان ذلك كذلك ، فكيف نعرف ونحدد القوة المؤثرة تأثيراً حاسماً ؟ إن كل شيء يتوقف على هذه المعرفة . أي أن يصبح من المستحيل أن نعرف اتجاه التطور ، لمجرد معرفتنا أن عملية التطور قائمة . وبذلك تفقد النظرية او المنهج كل قيمة ، إذ أنها تقف عاجزة أمام المستقبل الذي يرتبط باتجاه التطور . أي أمام الإجابة عن السؤال الأساسي : كيف نصل إلى الهدف ، كما قال أفاناسييف وقال كل الذين أرادوا ألا يتركوا مصير الإنسان للتطور التلقائي .

لا يبقى إلا ان نبحث عن الإجابة في أولوية الوجود . وهو ما قاله المثاليون الجدليون وقاله الماديون الجدليون في البداية . إن كانت المادة قد وجدت أولاً فهي المؤثر الحاسم " إطلاقاً " خلال حركة التطور ، وإن كان الفكر قد وجد أولاً فهو الذي يقود بتطوره تطور المادة على مدى مراحل التطور كله .

كذلك فهم استاذا النظريتين " هيجل وماركس ، منهجيهما ، وكذلك طبقاهما . وقد طبقه ماركس بحزم عبقري وانتهى إلى ما جاء في الجزء الأول من كتابه " رأس المال " عندما قال : " إن منهجي الجدلي لا يختلف عن المنهج الهيجلي في أساسه فحسب ، بل هو نقيضه تماماً . فحركة الفكر التي يجعلها هيجل ذاتاً يسميها الفكرة ، هي عنده صانعة الواقع ، وليس الواقع إلا الصورة الذهنية للفكرة . أما عندي فالعكس ؛ ليست حركة الفكر إلا انعكاساً للحركة الواقعية

منقولة ومحولة إلى المخ البشري " على هذا الاساس الواضح الحازم أصر ماركس على أن الانتاج المادي بما يتضمنه من أدوات هو الأساس الأول ، وان كل الأفكار والمبادىء والنظم والاخلاق ليست إلا انعكاساً له كما تعكس المرآة صور الأشياء ، وتابعة له في تطوره كما تتبع الصورة ما تعكسه المرآة . ودور المرآة محصور في أن تعكس ما أمامها ، ودور الصورة في ان تستمد شكلها من شكل الشيء الذي هو انعكاس له . وكملت النظرية بأن أصبحت قوانين الجدل قوانين تطور المادة . ثم طبق ماركس كل هذا على التاريخ فكانت حصيلته المادية التاريخية . وطبقه على النظام الرأسمالي فانتهى به إلى ذلك الذي عرضناه في الفصل الأول من هذا الكتاب من تطور الرأسمالية حتماً إلى الشيوعية خلال مراحل التطور الحتمي للانتاج وعلاقاته . ولم يشغل ماركس نفسه بتطور الفكر أو الوعي او النظم ، فقد كان منطقياً مع نفسه ، وكان الفكر وما إليه متطوراً حتماً ، تابعاً في تطوره ما ينتهي إليه النظام الرأسمالي بحكم قوانينه وقوانين الجدلية المادية .

إن ذلك الذي كان ماركس يقوله شيء علمي وواضح صريح ، يستحق أن يناقش ويبذل الجهد في معرفته أو نقده . وهو حتمي لأنه علمي . فالقوانين العلمية لا تعرف أنصاف الحلول أو الاحتمالات . إن صرامة النظرية عند ماركس لم تكن جموداً ، لأن علمية أي قانون لا تعتبر جموداً بل هي دليل على صحته . لهذا كان ماركس عالماً صادقاً في منهجه عندما شغل نفسه بدراسة تطور الانتاج دون أن يقيم وزناً لتطور الأفكار . وكان عالماً صادقاً في منهجه يوم ان حلل التركيب المادي للانتاج الرأسمالي وانتهى به إلى الشيوعية مستقبلاً محتوماً . وكان عالماً صادقاً في منهجه يوم أن قال " في البيان الشيوعي " إن دور الشيوعيين مقصور على " التعبير عن حركة تاريخية تجري تحت أنوفهم " ، وأن المتناقضات قائمة ، والصراع قائم ، ودور الإنسان ان يعمق المتناقضات ، ويزيد حدة الصراع حتى تقطع الرأسمالية عمرها في أقل وقت ممكن . كل هذا كان تفكيراً أصيلاً ، متفقاً مع القول بأن المادة وجدت أولاً فهي المؤثر الواحد . وكل هذا أيضاً كان مفهوماً نظرياً ، وسهل الفهم ، لأنه واضح ومجرد من الميوعة والتذبذب . وقد دافع عنه لينين بحرارة في كتابه " المادية والنقد التجريبي " ، يوم ان كان لينين تلميذاً لماركس وقبل أن يقود الثورة الروسية ويصطدم بواقع التطبيق . وفي الواقع تبين قصور الجدلية المادية عن ان تكون منهجاً يضيء الطريق إلى الغايات الثورية . ثم بدات الزاوية تنفرج على امتداد أضلاعها وكان لينين الذي قال لرفاقه في المؤتمر الحادي عشر للحزب الشيوعي (١٩٢٢) :

" كفوا عن المناقشات البيزنطية ، عن العلاقة بين الاشتراكية ورأسمالية الدولة " . وقال في جريدة كراسنايا نوفا (٢٨ ابريل ١٩٢١) : " إننا أغبياء وضعفاء وقد تعودنا على القول بأن

الاشتراكية شيء حسن وإن الرأسمالية شيء سيء ، ولكن الرأسمالية ليست سيئة إلا بالنسبة إلى الاشتراكية أما بالنسبة إلى القرون الوسطى حيث لا تزال روسيا متأخرة فليست الرأسمالية سيئة " ، هو لينين الذي قال في الجزء ٣٨ من كتاباته : " إن عقل الإنسان لا يعكس العالم الواقعي فحسب بل يخلقه أيضاً " . نعم " يخلقه " ، لايطوره ، ولا يغيره ، ولا يؤثر فيه ، بل ، " يخلقه " . والذين لا يجدون الجزء ٣٨ من كتابات لينين يجدون هذا القول منقولاً عنه في " أسس الماركسية – اللينينية " صفحة ٩٤ من الطبعة الانجليزية (١٩٦٣) . وقد تمت المراجعة والتراجع على خطوات .

-٦-

فقد رأينا كيف وصلوا إلى القول بأن المادة تؤثر في الفكر ، وأن الفكر يؤثر في المادة ، ورأينا أن هذا لا يمكن أن يستقيم كمنهج إلا إذا عرفنا المؤثر الحاسم ، وان الإجابة على هذا لا يمكن أن تقوم إلا على أولوية وجود المادة ، لتكون خالقة الفكر وقائدة تطوره . غير أن القول بان المادة قد وجدت أولاً قد وضع النظرية كلها في مأزق ، إذ كيف وجدت المادة الأولى . إن كانت قد أوجدتها مادة سابقة فكيف وجدت المادة التي سبقت ؟ . وهكذا إلى ما لانهاية . وقد وجد الوضعيون في هذا سبباً كافياً لاتهام المادية بالميتافيزيقية . وحاول الماركسيون الافلات من هذه التهمة فقالوا في " أسس الماركسية – اللينينية " : " إن مدلول الميتافيزيقا في الماركسية يختلف عن مدلوله كما كان يستعمل قبل الماركسية وفي الكتابات البورجوازية . ففيما قبل الماركسية كانت تلك الكلمة اليونانية ، أو على الأصح التعبير اليوناني ، يطلق للدلالة على قسم خاص في الفلسفة يحاول الفلاسفة فيه ولا يزالون يحاولون – عن طريق الافتراض الفكري – معرفة حقيقة الجوهر الخالد المطلق في الاشياء . وكان ماركس وانجلز يعنيان به منهج البحث والتفكير غير الجدلي الذي يتبعه الميتافيزيقيون بدلاً من إطلاقه على قسم خاص من البحث الفلسفي ، أو المعرفة عن طريق التأمل الفكري . وفي الوقت الحالي يستعمل التعبير في الفلسفة الماركسية بالمعنى الذي كان يقصده ماركس وانجلز فقط في أغلب الأحوال " . وقالوا : " ابتدع ماركس وانجلز الجدلية المادية خلال صراعهما ضد النظرة الميتافيزيقية للطبيعة التي تنكر التطور ، غير ان الوضع قد تغير بعد هذا ، ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، انتشرت فكرة التطور (بفضل نظرية داروين) .. وفي الوقت الحالي يقوم الصراع بين الجدليين والميتافيزيقيين بصفة رئيسية حول معرفة كيف نفهم التطور وليس حول ما إذا كان هناك تطور " .

وبذلك أسقط الجدليون الماديون من دراساتهم ، ما إذا كانت المادة قد وجدت أولاً أم ان الفكر قد وجد اولاً ، وتركوا كل هذا لأي باحث في الميتافيزيقيا ، ونسوا أن تنازلهم عن الإصرار على أن المادة أولاً سيفقدهم المقدرة على الإصرار على أن المادة هي المؤثر الحاسم في عملية التطور ، وانه مقدمة لمزيد من التراجع . فإذ نطرح أولوية الوجود ونتركها للبحث الميتافيزيقي نختار بدايتنا بعد الوجود الأول ، أي في مواجهة الفكر والمادة ، وقد وجدا فعلاً . ولا بد هنا من الاعتراف ، بأن لكل من المادة والفكر وظيفة في التطور ، وأن أياً منهما لا يلعب الدور الحاسم .

وقد تمت هذه الخطوة الجديدة بعيداً عن الجدلية المادية كما فهمها وطبقها ماركس .

قال مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " : " إن الادراك الحسي أول خطوة في المعرفة .. غير أن الحواس لا تستطيع أن تدرك الطبيعة الداخلية للظواهر ، وعلاقاتها وصلتها الضرورية ، لهذا ، فلكي نكشف القوانين التي تحكم الظواهر ، ولكي نصل إلى جوهرها ، أي لنصل إلى معرفة علمية بالعالم المحيط بنا ، نحتاج إلى معرفة مختلفة نوعياً ، هي التفكير الذي يأخذ شكل الفهم والحكم والإدراك والإفتراضات والنظريات ... إن الإدراك الحسي يتعلق دائماً بالفرد وبالوقائع العملية ، أو بالأوجه الخارجية للظواهر ، ولكن الإدراك المجرد يعكس الأعماق الداخلية للحقيقة ، لأنه لا يتبع الوجه الخارجي المحسوس للظواهر ، ولكن يميز الصلات والعلاقات الجوهرية ... إن قوة الفكر تتمثل في مقدرته على تجاوز اللحظة وإدراك تطور الماضي وتصور تطور المستقبل ، بواسطة القوانين الموضوعية التي اكتشفها ... غير ان الفكر وناتجه (الإدراك) متصل بالعالم الموضوعي ، ليس اتصالاً مباشراً ، ولكن إتصال غير مباشر خلال نشاط الادراك الحسي . وفائدة الادراك الفكري أنه غير مقيد بالوقائع المحسوسة ، وغير متوقف عليها نسبياً ، ولهذا فهو قادر على الدراسة النظرية وتحليل الظواهر " .

وهكذا انهار ركن آخر كان يتمثل في القول بأن الفكر مجرد انعكاس للمادة ، وأصبحت له وظيفة ذات فائدة خاصة . غير أن هذا لا يكفي ، بل لابد من خطوة أخرى لنعرف كيف يؤثر الفكر في المادة ، أو كيف تؤثر المادة في الفكر ، وما مدى الصلة بينهما ، هل هما منفصلان ؟ هل هما شيء واحد ؟

يقول مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " :

" إن النشاط الذهني ، أو الفكر ، خاصة مميزة للمادة ، ولكنها ليست شكلاً خاصاً من أشكال المادة .

" وفي المسألة الأساسية في الفلسفة يطرح الفكر كضد المادة ، والوح كضد للطبيعة ، فالمادة هي أي شيء يوجد خارج العقل ولا يتوقف عليه ، وبالتالي يكون من الخطأ الجسيم اعتبار الفكر جزءاً من المادة . وفي الوقت الحالي يعتبر التوحيد بين الفكر والمادة من مفاهيم المادية المنحطة . "

إذن فهما منفصلان . ولكن لا . !!

يقول مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " : " إن الجدلية المادية ترفض أي فصل بين الفكر والمادة ، إذ أن هذا الفصل يعني في جوهره العودة إلى وجهات النظر الجاهلة البدائية عن تاريخ الإنسان : عندما كانت كل ظواهر الحياة تفسر بأنها راجعة إلى الروح التي كان يفترض أنها تدخل الجسم . "

إذن فهما متصلان منفصلان ، وتلك مشكلة جاء حلها في " أسس الماركسية – اللينينية " على الوجه التالي : " إن حل المشكلة السيكوفسيولوجية ، أي مشكلة العلاقة بين النشاط العقلي وجهازه أي المخ (وهو عنصر مادي فسيولوجي) يجب ان ننظر فيه إلى كل من الاختلاف والاتصال بينهما . إنه لمن المهم أن نعي الخلاف بينهما لأن الوحدة بين المادة والفكر تؤدي إلى الغموض ، غير أنه من ناحية أخرى ، لا ينبغي فصل الوعي عن المخ ؛ لأن الوعي وظيفة المخ . "

كل هذا عظيم ، ولكن كيف يتفاعلان ، ومن منهما يلعب الدور الحاسم ؟

لقد انتهينا إلى أنه ليس من اللازم أن نبحث عن أولوية وجود المادة أو الفكر فتلك ميتافيزيقية بمعناها القديم . وليس من اللازم أن نفصل بين الفكر والمادة ؛ لأن تلك عودة إلى وجهات النظر الجاهلة البدائية ، وليس من اللازم أن نوحد بينهما فتلك مادية منحطة ، وأنه يجب أن ننظر إلى كل من أوجه الاختلاف والاتصال ، مع الاعتراف بأن المادة موجودة وأن للفكر قوة مؤثرة . إذن ، فلم نعد قادرين على معرفة تطور العالم واتجاه هذا التطور ، عن طريق معرفتنا قوانين تطور المادة ، ولا عن طريق معرفتنا قوانين تطور الفكر ، ولا بد لنا من أن نبحث عن طريق واحد (حتى لانكون ثنائيين) يجمع بين الفكر والمادة (حتى لانعود إلى الجهالة البدائية) ولا يوحد بينهما (حتى لا نعود إلى المادية المنحطة) ، فأين توجد تلك الوحدة من الفكر والمادة ؟ .

إنه الإنسان .

يقول مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " :

" إن النشاط المادي للإنسان نقيض نشاطه الذهني . غير ان هذين النقيضين ، يتداخلان كل في الآخر ، ويؤلفان وحدة ذات وجهين للحياة الاجتماعية ، غير قابلين للانفصال ومتفاعلين "

وإن هذا لعظيم حقاً .

ولكنه يؤدي حتماً إلى مزيد من التراجع . إذ أن الأمر كله ينقلب إلى سفسطة غير مفيدة إلا إذا عرفنا ما هي القوانين التي تحكم تلك " الوحدة من الفكر والمادة " فبدون هذا لا تمكن معرفة حركتها ولا حركة التطور ذاته الذي تتم معرفته خلالها ، وهنا نقف أمام منهجين : إما ان نتبع ما انتهى إليه الفكر واكتشفه وهو " يعكس الأعماق الداخلية للحقيقة " ، أي نتبع أحكام " النظرية " وإما أن نأخذ ما يؤدي إليه الإدراك الحسي ، فنلقي بأنفسنا في متاهة التجربة والخطأ .

ولقد قال أفاناسييف صاحب كتاب " الفلسفة الماركسية " : " بدون استعمال منهج محدد لا يمكن حل أية مشكلة علمية أو عملية " . أما مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " ، فيقولون : " إن الماركسية تدخل الممارسة الفعلية ضمن نظرية المعرفة تقديراً منها لكون الممارسة الفعلية هي الأساس والغاية في تقدم المعرفة ومحك صدق ما نعرفه " . ولا يختلط هذا القول بما قاله أنجلز من ان التطبيق هو محك اختبار صحة ما نعرفه لأن الاختبار يعني أن يكون لنا منهج فنطبقه لنختبره ، فإن كذبته التجربة ، فيجب ان نعود إليه فنصححه ، ولكن يجب ان يبقى لنا دائماً منهج يقود الممارسة الفعلية . أما مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " فيقولون إن الممارسة الفعلية طريقة للمعرفة كالمنهج الفكري : وكلاهما يصلح وسيلة للمعرفة ، فإن اختلفا ؟ .. أي إذا كانت حصيلة الممارسة الفعلية غير مطابقة لما يستلزمه المنهج الفكري ؟ .. قال لينين في الجزء ١٤ من كتاباته : " الممارسة الفعلية يجب أن تكون الأساس الأول في نظرية المعرفة " .. حتى لو جاءت الممارسة الفعلية على غير مقتضى النظرية ؟ .. او حتى لو جاء التطبيق الاشتراكي على غير ما قالت به الماركسية ؟ .. قال مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " : " لقد طور ماركس وانجلز الجدلية المادية ، وهي شكل جديد من المادية متحرر من عيوب المادية الميتافيزيقية القديمة ، غير ان هذا لا يعني أن ماركس وأنجلز قد أنهيا تطور الفلسفة ، أو أنهما قد استنفذا كل الحقائق الفلسفية " . ثم نقلوا عن لينين قوله : " إننا لا نعتبر النظرية الماركسية شيئاً كاملاً لا يمكن المساس به ، إننا مقتنعون بأنها أرست حجر الزاوية للعلم فقط ، وأنه " يجب " على الاشتراكيين أن يتقدموا في كافة الاتجاهات إذا أرادوا أن يحفظوا للحياة تقدمها " .

وهل يفعل الاشتراكيون العرب غير هذا ؟

هل انتهينا ؟ ..

لا ، أبداً . إنها مجرد البداية ، فالخلاص من التحكم الاستفزازي الذي بدأنا به لا يعني أننا قد خطونا خطوة إلى الأمام . ولكنه يعني – فيما يبدو – إننا قد عرفنا تفسير " ظاهرة " تمزق الاشتراكيين الماركسيين . فقد رأينا كيف أن الماركسية قد بدأت بمنهج علمي صريح ومحدد ثم انتهت إلى منهجين " الجدلية المادية " و " الممارسة الفعلية " أو التطبيق . ولما أن اتسعت الشقة – في الوقت الحالي (وهو تعبير يتردد كثيراً في " أسس الماركسية – اللينينية ") – خلقت اتجاهين رئيسيين في الحركة الماركسية :

إتجاه يلتزم النظرية . ومجال هذا الاتجاه قبل التطبيق بصفة عامة ، وفي الموضوعات التي لم تكن لها سابقة في التطبيق اللينيني للماركسية . ويستمد هذا الاتجاه قوته وصلابته من أنه يجادل على أسس ماركسية واضحة ، ويستفيد بكل ما قيل عن " علمية " وحتمية الجدلية المادية كمنهج ، ومن ضرورة النظرية لتعبئة الجماهير ، وأخيراً من أن الاتجاه " التطبيقي " لا يستطيع أن يتنكر صراحة للماركسية ولا لمنهجها لارتباط الثورات الشيوعية تاريخياً بالنظرية الماركسية . كذلك يفعل الشيوعيون عند تحديد مواقفهم في الدول النامية من قضايا لم يكن لها مثيل في الاتحاد السوفييتي ، أو لاتزال في دور الجدل النظري . وكذلك يفعلون في " الصين " في موقفهم من الاتحاد السوفييتي وأغلب الدول الاشتراكية الأوروبية . ويحدث التمزق دائماً في الماركسيين أصحاب هذا الاتجاه ، فينقسمون وينتقلون – على مدى التطبيق – من الجمود النظري إلى الواقع الحي ، معلنين في كل مرة أنهم كانوا مخطئين .

واتجاه يلتزم مقتضيات التطبيق ، ويستفيد في هذا من مرونة منهج " الممارسة الفعلية " ، ويقود هذا الاتجاه الاتحاد السوفييتي في " الوقت الحالي " . ويأتيه التمزق من الذين بدأوا حياتهم جامدين فتجمدوا ، ومن التناقض بين الولاء للماركسية التي تمت الثورة تحت شعارها ، وبين إفلات التطبيق من المنهج الماركسي . ويحتفظ هؤلاء بشعار الماركسية بعد أن يوضع بعد خط ثم تضاف إليه اللينينية ، ثم خط وتضاف الستالينية ، ثم تمحى الستالينية والخط الذي قبلها ، ثم لا يجد خروتشوف حاجة إلى التمحك في النظرية فيقول وهو يتحدث عن " النصر في معركة التعايش السلمي مع الرأسمالية " : " إن كل سؤال تطرحه الممارسة العملية في بناء الاشتراكية هو في الوقت ذاته سؤال يتعلق بالنظرية ، يتصل اتصالاً مباشراً بالتطوير الخلاق للماركسية

اللينينية " . ويقدم نجاح الاتحاد السوفييتي في التطبيق مبرراً قوياً لهذا الاتجاه داخل الاتحاد السوفييتي . غير أنه يأخذ طابعاً إنتهازياً خارجه ، وفي الدول النامية على وجه خاص . ففي تلك الدول تفتقد الجماهير مبرراً للولاء لماركس أو أنجلز أو لينين او حتى الانتساب إلى أي منهم أو إليهم جميعاً . ولا ترى في رفع شعار الماركسية إلا تعبيراً عن النية المبيتة للعودة إلى النظرية الماركسية يخفيها أولئك الذين يقبلون الواقع ويسايرون تطوره خلال الممارسة .

والذين قرأوا خطاب اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الصيني إلى اللجنة المركزية للحزب الشيوعي السوفييتي في ٢٩ فبراير ١٩٦٤ ، وخطاب سوسلوف في اجتماع اللجنة المركزية للحزب الشيوعي السوفييتي يوم ١٤ فبراير ١٩٦٤ ، ولا بد من أن يكونوا قد أدركوا أن الأمر قد بلغ حداً لا يجدي فيه التلفيق بين منهج الجدلية المادية وبين التطبيق الاشتراكي .

إن المجدي ، حقاً ، أن يعترف الذين يهمهم مستقبل الاشتراكية ، بأن الجدلية المادية أو المنهج الماركسي منهج خاطيء ، وان الدليل على خطئه قائم من التطبيق ، وان قصور المنهج عن قيادة الممارسة الفعلية ، والتمسك به في الوقت ذاته ، هو الذي مزق ويمزق صفوف الاشتراكيين الماركسيين منذ أن بدأ التطبيق الماركسي في الحقل الاشتراكي . وعليهم بعد هذا أن يصححوا المنهج أو أن يجدوا لأنفسهم منهجاً غير " الممارسة الفعلية " ، وغير التجربة والخطأ . إن منهج الممارسة الفعلية أكثر خطورة من أي منهج آخر ، وإن كان هو البديل الوحيد عن المناهج الخاطئة. إن مرونته التي تميزه على الجمود الماركسي ، تعلق مصائر الشعوب التي تبدأ تطورها على إدعاءات غير علمية . لقد كانت النظرية الماركسية المحور الذي جمع الثائرين على أوروبا الرأسمالية ، ولم يكن من الممكن أن يوجد لينين الثائر القائد ، وأن تتحقق به أو بدونه أية ثورة بغير نظرية تقود خطا الثوار ، وتحدد مقدماً ما يجب أن تكون عليه " الممارسة الفعلية " . هذا إذا كانت الثورة تعني شيئاً أكثر من مجرد التدمير . فإذا كان التطبيق قد كشف قصور الماركسية ، فليس الحل أن نحتفظ بها ستاراً للانتهازية ، ومبرراً للغدر والمناورة . وليس الحل أن تقود الممارسة الفعلية خطانا من يوم إلى يوم ، دون أن نعرف ماذا يجب ان نفعل في اليوم الذي يليه ، فإذا التاريخ – تاريخ الشعوب وحياتها – سلسلة من اللف والدوران ، والتقدم والتراجع ، والخطأ ثم الرجوع عنه ثم الرجوع إليه . لا يكفي ان نصرح قائلين إن الماركسية ليست جامدة ولا أن ندين الماركسية الأرثوزكسية كما يقولون ، إذ لا توجد إلا ماركسية واحدة كمنهج . وعلى الذين لا يطيقونها أن يكفوا عن تسمية أنفسهم ماركسيين ، وأن يستفيدوا بحصيلة التطبيق نفسه ، ليروا كيف يجدون لأنفسهم منهجاً غير الجدلية المادية . ولن يجديهم الإحتجاج بنجاح التطبيق لأن عناصر

النكسة كامنة في كل نجاح لم يؤد إليه منهج يلتزمه من يهمهم أن يكون النجاح حقيقة وليس إدعاء . إذا كان لا بد من المرونة في النظرية لتتحرر بذلك من جمود الماركسية كمنهج ، فلا بد ان يوجد قانون المرونة العلمي الذي يجعل منها شيئاً أكثر من التضليل والمغامرة ، وان تجد الجماهير دائماً منهجها الذي يسبق التطبيق وتقاس على أساسه قيمة ما يتحقق منه .

وإنا في هذا لمجتهدون .

إننا نعارض الماركسيين الجامدين ولكن نناقشهم لأنهم يستحقون المناقشة . فهم إذ يستندون إلى منهج محدد يمكن أن يكون الحديث عنهم ذا موضوع تختلف فيه الآراء أو تتفق . إنهم ماركسيون شيوعيون حقاً . أما " المرنون " من حملة شعار الماركسية والشيوعية ، فهم لاشيء بعد وسيظلون كذلك إلى أن يقدموا لمرونتهم أساساً علمياً يصلح منطلقاً وضابطاً لأية مناقشة جدية . لهذا فإنا لا نسلبهم شيئاً إذا أخذنا ما في جعبتهم من حصيلة تطبيقية دليلاً على صحة ما نزعم أنه منهج بديل عن الجدلية المادية ومصحح لها . أما أولئك الذين " يوفقون في غير حلال " بين الجدلية المادية والواقع المتطور عن طريق تزييف الواقع نفسه فسنسقطهم من حسابنا ، فهم لا يستحقون حتى مجرد الحديث عنهم .

ولنعد إلى حيث وقفنا بالجدلية المادية والمثالية الجدلية .

– ٨ –

ماالذي وحد بين الجدلية المادية والجدلية المثالية في النهاية التي وصلنا إليها ؟ لا يمكن أن تكون نقطة الانطلاق ، فنقطتا انطلاقهما مختلفتان . إحداهما انطلقت من المادة والاخرى انطلقت من الفكرة . ومن هنا نصل إلى نتيجة حاسمة بالنسبة لموقفنا من النظريتين . ليس من اللازم أن نكون ماديين أو مثاليين ، لنتصرف في الواقع على الوجه الذي انتهت إليه المادية والمثالية . ليس من اللازم أن نكون ماديين أو مثاليين لنعرف ، ونتصرف على ضوء ما نعرف من أن المادة تؤثر في الفكر والفكر يؤثر في المادة . أي ليس من اللازم أن نكون ماديين أو مثاليين على الاطلاق .

إن هذا يمنحنا الثقة والجرأة لمواجهة ذلك العنصر المشترك بين الجدلية المادية والجدلية المثالية ، فهو هو الذي قادهما من نقطتين مختلفتين إلى نتائج موحدة ، ونعني به تلك القوانين الأربعة التي يقال لها قوانين الجدل . كما صاغها هيجل استعملها ماركس . الأول طبقها على الفكر ، والثاني طبقها على المادة . الأول قال إن الفكر جدلي والثاني قال إن المادة هي الجدلية .

ودارا ولفا ثم التقيا حيث أبنا من قبل . وهنا العقدة التي يجب أن نواجه حلها ، إذا كنا لا نريد أن نلف وندور.

-٩-

لنلق نظرة أخرى على تلك القوانين .

يقول القانون الأول إن الطبيعة شيء واحد ترتبط فيه الأشياء والظواهر إرتباطاً عضوياً فيما بينها ويقوم بعضها على بعض ، ويكيف بعضها بعضاً بالتبادل . ويمكن تلخيص هذا القانون في أن كل شيء متأثر بغيره مؤثر في غيره . وهذه خاصية أثبتها العلم فعلاً بعد ان أضاف إليها النسبية من حيث مدى التأثير والتأثر . ولكنها ليست إلا تمهيداً للحركة التي يكملها القانون الثاني الذي يقول إن كل شيء في حركة وتغييرات دائمة وتجدد مستمر ، بعد أن نقصره على الحركة ؛ لأن التغييرات والتجدد نتيجة للحركة فتدخل في القانون الثالث ، فنقول ان كل شيء في حركة دائمة . وهي نتيجة لم تعد في حاجة إلى إثبات جديد بعد أن ثبت فعلاً أن الذرة التي كانت تعتبر وحدة الأشياء عامرة بالحركة المستمرة . ومن إعمال القانون الأول : كل شيء متأثر بغيره مؤثر في غيره ، والقانون الثاني : كل شيء في حركة دائمة ، نصل إلى أن الاشياء كلها متحركة دائماً وفي أثناء حركتها يؤثر بعضها في بعض . ولسنا في حاجة الآن إلا إلى معرفة قاعدة هذا التأثير لنفهم تحول المادة ، فيأتي القانون الثالث ويقول إن التغيرات الكمية تؤدي إلى تغييرات كيفية . ويقول شراح هذا القانون إن التغيرات الكمية هي التي " لا دلالة لها " وإن التغييرات الكيفية هي " الظاهرة والجذرية " . ويجب أن ننبه هنا بوجه خاص إلى أن ما يقال عنه " دلالة " و " ظهور " و " جذري " و " خصائص أخرى " .. " ليس أكثر من إدراك لمدى التغيير ، والمادة " كما هي " تسير على قوانين حتى لو لم ندرك نحن هذه القوانين ، أي أن قصور حواسنا أو حتى أدواتنا العلمية حالياً عن إدراك " دلالة " التغييرات لا يعني أنها تغييرات كمية وليست كيفية . وكل ما نريده من هذه الملاحظة أن ننبه إلى أن تقسيم التغييرات إلى مرحلة " كمية " ثم مرحلة " كيفية " هو تقسيم فكري لمراحل التطور . كذلك قلنا ، وقال مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " : " يجب أن نتذكر دائماً ، أنه لا يوجد – طبعاً – نوعية قائمة بذاتها . هناك فقط أشياء وظواهر متميز بعضها عن بعض بخصائص نوعية " . ثم نمضي مع هذا القانون الثالث ، فطبقاً له عندما تصل التغييرات الكمية إلى مرحلة او نقطة معينة تتغير خصائص المادة نوعياً ، وبهذا تتحول الأشياء من شيء إلى شيء مختلف . لا ينقصنا بعد هذا أي شيء لنعرف حركة

المادة غير تلك الإضافة التي تمنع الخلط ، وهي ان كل نوع من الأشياء ، كالنبات أو الحيوان أو الجماد ، وكل نبات وحيوان وجماد على حدة ، وكل تركيب في أي نبات أو حيوان أو جماد ، له قوانينه الخاصة التي تحدد مدى تأثيره في غيره وتأثره بغيره من المواد ، والتي تقسم علمياً بالنسبة إلى كل نوع فيقال قوانين علم النبات أو الحيوان أو الجيولوجيا مثلاً .

لقد التزمنا بقدر الامكان المصطلحات التي استعملها الماديون والمثاليون . ولكنا نود ان نصوغ ما سبق صياغة أخرى فنقول : إن كل شيء متأثر بغيره ومؤثر في غيره ، وهو يمارس هذا التأثير والتأثر خلال حركته الدائمة المستمرة التي لا تتوقف ، والتي تؤدي أثناءها كمية التأثير أو التأثر إلى أن تتغير خصائص الشيء نفسه ، بحيث تتغير هذه الخصائص تدريجياً ، وإن كنا لا نستطيع أن نحس هذا التغيير التدريجي غير الظاهر ، وعندما تصل كمية التأثير او التأثر إلى درجة تختلف باختلاف القوانين التي تحكم الشيء المتأثر يفقد هذا الشيء خصائصه ومظهره الأولين ، وتصبح له خصائص ومظهر آخر بحيث يختلف نوعياً عن الشيء الأول ، أي تلحقه خصائصه الجديدة " بنوع " من الأشياء غير النوع الذي كان ينتمي إليه أولاً . يصبح جامداً مثلاً بعد ان كان سائلاً .

ثم ، في لحظة وما هو أقل من اللحظة ، وفي كل مكان معروف أو غير معروف تعمل هذه القوانين " معاً " فيكون الناتج تأثيراً ، فتأثراً . فتحولاً . فتأثيراً فتأثراً فتحولاً . وهكذا في حركة دائمة وتحول مستمر .

كل هذا صحيح وثابت علمياً . ولك ان تطبقه على ما تريد كما يحلو لك من اول الطاقة والذرة إلى المجتمعات الانسانية . ولك عندئذ أن تستنتج منه قواعد السلوك التي تتفق معه ، وان تقول كما قالوا : إن الواقع الاقتصادي والحياة الاجتماعية والحياة السياسية كلها مجالات غير منفصلة ، وان ليس في العالم شيء أجوف غير ذي أثر أو مدلول ، وإن الذي يعتقد أنه يستطيع أن يمارس حياته بدون مبالاة بحياة الآخرين واهم ، وإن الفن للفن كلام أجوف ، لأن كل شيء مؤثر ومتأثر ومرتبط بكل شيء . ولك ان تقول إن من يظن أن هناك شيء لا يتغير واهم ، وإن ليس ثمة شيء مقدس لا يمكن المساس به ، ولا حتى الملكية الفردية ، وإن ما يروجه المفكرون المتواكلون من أنه " لا جديد تحت الشمس " خرافة ، فهناك دائماً جديد تحت الشمس ، وإن الدعوات التي تحاول ان تضفي قداسة على الواقع – أي واقع – دعوات لاأساس لها من العلم وإنما تحاول بذلك أن تحمي مصالحها الخاصة . ولك أن تقول كما قالوا : إن بعد كل قديم جديد ،

وإن التراكمات أو التغييرات الكمية قائمة وإن كنا لا نلحظها ، وإنها ستؤدي إلى تغييرات كيفية مختلفة عن القديم نوعياً .

وعلى هذا الاساس أيضاً ندين مع مؤلفي " أسس الماركسية – اللينينية " ، كل المذاهب الميتافيزيقية بالمعنى الذي اختاروه – من أول ثنائية ديكارت التي تفصل الفكرة عن المادة وتقيم منها أساسين للعالم مختلفين ومنفصلين ، إلى المثالية الشخصية التي قال بها بيركلي ، وأنكر فيها وجود قوانين طبيعية ، إلى المثالية الموضوعية التي قال بها هيجل ، وأوجد فيها القوانين في عالم الفكر دون عالم المادة ، إلى الوضعية التي لا تعرف إلا " المعامل " منهجاً للمعرفة في حين أنها لا تستطيع أن تدخل الظواهر في " معاملها " التجريبية إلا إذا فصلتها عن تاريخها وعن علاقتها بالكون الذي تعيش فيه ، ولا تستطيع على أي حال أن تجري تجربة اجتماعية ... إلى آخر الوجودية التي لا تعرف شيئاً غير وجود الإنسان وتلغي الكون كله باسقاطه – عسفاً – في العدم .

كل هذا بدون أن نكون جدليين . بدون أن نستعمل ذلك القانون العملاق الذي تدعيه المثالية والمادية . وفي هذا الادعاء ذاته يكمن مقتل المادية والمثالية كلتيهما .

–١٠ –

الجدل يعني أن يتقابل نقيضان أي يجتمعان في محتوى واحد . قال لينين في " الدفاتر الفلسفية " : " إن المعنى الدقيق للجدلية هو دراسة التناقضات داخل ذات جوهر الأشياء " . والتناقض يؤدي إلى صراعهما إلى أن يحل فيخرج منهما ، أي من باطن الشيء الذي اجتمعا فيه شيء ثالث مختلف عنهما ، وبالتالي يعتبر بالنسبة إليهما خطوة إلى الأمام أو تقدماً ، كما يجتمع شخصان لكل منهما رأي مخالف لرأي الآخر فيتجادلان أي يحاول كل منهما أن يلغي رأي الآخر ، وتنتهي المناقشة بان يتفقا على رأي واحد أكثر تقدماً من رأي كل منهما منفرداً . على هذا الوجه قال هيجل بقانون الجدل وقال به ماركس أيضاً . فجوهر العملية الجدلية أن يجتمع نقيضان ، وحيث لا يوجد تناقض لا تقوم عملية الجدل أو لايوجد صراع . وإن وجد التناقض فلا بد من الصراع ، ولا بد ان ينتهي هذا الصراع إلى خلق جديد ، أي أن التناقض لا يمكن أن يبقى دائماً ؛ لأنه اذ يخلو من الصراع لا يكون تناقضاً ، وعدم الخلق الجديد يعني أن الحركة غير جدلية . على غير هذا يعتبر الحديث عن التناقض والصراع والجدل استعمالاً لتعبيرات في غير موضعها فتبقى دون دلالة . فمثلاً إذا كانت المادية نقيض المثالية كما يقول مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " ، فإن تاريخ الصراع بينهما يكون شيئاً مفهوماً ، ولكن لا يكون مفهوماً أن

يظلا نقيضين متصارعين ولا يخرج منهما ما يتجاوزهما ويكون حلاً لتناقضهما .. ولو كان هذا الجديد شيئاً كمثل " جدل الانسان " . والذين يدعون الماركسية ، ويقودون صراعها ضد نقيضها ، ثم يثورون ضد انتهاء الصراع ولا يقبلون المولود الجدلي ، ليسوا جدليين . إن الماركسيين لا يقبلون ما يسمونه " الخط الثالث " ونعتقد أنهم في هذا على حق . فلا يوجد خط ثالث مع الخطين المتناقضين ، ولا يمكن أن يوجد ، ولكن يمكن – ولا بد – أن ينتهي التناقض والصراع إلى إرساء خط جديد ، ولا نقول ثالثاً ، يتجاوز الخطين المتناقضين ، وبه يتحقق الحل الجدلي للصراع بينهما . هذا مثل ضربناه ولا ندعيه أو نؤكده . ولكن الذي نستطيع أن نؤكده أن الجدل عملية خلق وتجاوز وإضافة . إنه خطوة إلى الأمام تحل بها مشكلة من الماضي ويتحقق بها جديد في المستقبل ، ولا يمكن ان تنتهي إلى غير هذا وإلا فإنها حركة غير جدلية ، قد تكون تحولاً ، كما يتحول الماء إلى بخار ثم يعود البخار فيصبح ماء . فهنا يوجد تحول ، أو تطور عن طريق التحول ولا يوجد شيء جديد أي لا يوجد جدل . لهذا فسنفرق في حديثنا بين التحول والتطور ، قاصرين تعبير التحول على الحركة دون إضافة ، وتعبير التطور على الإضافة خلال الحركة الجدلية . والتحول هو مفهوم القانون الأساسي للمادة كما يقول مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " ، أي ان المادة لا تفنى ولا تتجدد ولكن تتحول . ومؤدى الجدل أيضاً أن التناقض والصراع لا ينتهي بإلغاء أحد النقيضين والابقاء على الآخر . إذ لا يكون هذا إلا بأن يحتفظ أحد النقيضين بذاته كما هي فلا يصيبه تغيير خلال الصراع مع نقيضه وهو قول يلغي أحد القوانين الكلية (كل شيء متغير) والقوانين الكلية علمية عامة حتمية . كذلك لا يمكن التحايل على الجدل بأن يستبدل كل نقيض بمكانه مكان نقيضه ، فإن التناقض يستمر قائماً ومعه الصراع الذي لا بد أن ينتهي إلى حل جديد يزول به التناقض ويتجاوز به التطور وجود النقيضين . على هذا الأساس من فهم عملية الخلق التي ينطوي عليها التطور الجدلي نصل ما انقطع من الحديث فنقول :

عندما وضع ماركس الجدلية المادية أي طبق القوانين الهيجلية على المادة ، كانت المادة غير معروفة تماماً ، إذ كان العلماء القدامى على عهد هيجل وماركس وانجلز يعتقدون أن الطبيعة مركبات من ٩٢ عنصراً ، وأن كل عنصر مكون من جزيئات هي " الذرات " وكانت الذرة معتبرة وحدة الكون كله وإن كانت هي غير معروفة إلا بخواصها ، فكان لديهم ٩٢ " نوعاً " من الذرات مختلفة " كيفياً " أي مختلفة في الخواص . وسمح هذا التعدد ، واختلاف تأثير المواد بعضها في بعض بأن يقال إن ثمة تناقضاً في الطبيعة أو المادة فالأوكسجين يزيد اللهب اشتعالاً ، والماء يطفيء الحرائق .

أما الآن فأي طالب في أية مدرسة ثانوية يعلم مالم يكن يعلمه هيجل وماركس وأنجلز من ان الذرة مركبة . فقد كشفت لنا أبحاث روذرفورد عن البناء الداخلي للذرة ، وعرفنا أنها تتكون من نواة يحيط بها عدد من الالكترونات تتحرك حولها بسرعة هائلة ، وان النواة تتكون من بروتونات ونترونات ، وأن الالكترونات كهارب ذات شحنات سالبة ، وان البروتونات كهارب ذات شحنات موجبة ، وأن النترون متعادل وقوامه بروتون والكترون ملتصقان . وعرفنا أن كل اختلاف في الظواهر التي نراها في المادة وتركيباتها راجع إلى خلاف في عدد وترتيب الالكترونات في ذرات تلك المواد . فإذا كانت الذرة تحوي الكتروناً واحداً فالمادة ايدروجين ، وإذا كانت تحوي ثمانية فهي أوكسجين ، وغن كانت ٣٦ فهي حديد ، أو ٩٢ فهي يورانيوم ، وتتعدد وتختلف الخواص الكيميائية باختلاف وتعدد هذه التكوينات . وعرفنا حقيقة أخرى ذات أهمية هي أن عدد الالكترونات في أية ذرة يساوي تماماً عدد البروتونات ، أي أن الشحنة الموجبة في أية ذرة تساوي الشحنة السالبة ، ولذلك فالذرة من أية مادة في حالتها العادية وحدة متزنة ومستقرة خالية من التناقض الباطني والصراع . وقد كان يظن طبقاً لقانون كولومب أن أي جمع بين شيئين لهما شحنتان كهربائيتان إما أن يتنافرا إن كانتا من نوع واحد أي موجبتين أو سالبتين ، وإما أن يتجاذبا إن كانتا مختلفتين . لذلك كان السالب يعتبر نقيضاً للموجب إلى أن أثبت العلم أن هناك مسافة يبطل عندها قانون كولومب هي جزء من ثلاثين مليون جزء من السنتيمتر وهو ما يعادل ١/٨ قطر أكبر ذرة . وبذلك ثبت أن ليس داخل الذرة جذب وتنافر وخلت من هذا التناقض . ولمدة ثلاثة قرون كانت الحركة تفسر على ضوء قوانين نيوتن ، وسلم العلماء والفلاسفة معاً بأن كل جسم يستمر في حالة السكون أو في حركة منتظمة في خط مستقيم مالم تؤثر فيه قوة تغير هذه الحالة . ولما كانت الأشياء تلقى في الفضاء فتسقط إلى الأرض فقد كان لابد من قانون الجاذبية العتيد لتفسير هذا السقوط . ولم يشك أحد في قانون الجاذبية ولا يزال متداولاً على الألسن وفي الكتابات كأن شيئاً لم يحدث في العلم . واعتبر القصور الذاتي أي مضمون القانون الأول نقيضاً للجاذبية مضمون القانون الثاني . وعندما يقول الماديون الجدليون إن في كل شيء قوة جذب وقوة طرد وبذلك يجمع في باطنه نقيضين ، يستندون ضمناً إلى قوانين نيوتن التي جعلت من القصور الذاتي نقيضاً متصارعاً مع الجاذبية . ولكن قوانين نيوتن هذه قد تعدلت عندما أثبت انشتين أن الجاذبية ليس قوة ، وان الفكرة التي تقول إن كل جسمين ماديين يتجاذبان ، نوع من الخداع غير المطابق للحقيقة في تصوير الحركة . فالجاذبية لم تعد نقيض القصور ، ولكن القصور والجاذبية وحدة واحدة . وكل الظواهر التي فسرتها قوانين نيوتن فسرتها نظرية النسبية . ولكن قوانين نيوتن التي كانت تتضمن التناقض بين الجاذبية والقصور الذاتي كانت

عاجزة عن تفسير ظاهرة فريدة في الكون هي حركة عطارد وانتقاله في مداره . فلما أن استطاعت نظرية النسبية أن تفسر هذا ، أثبتت تفوقها على نظريات نيوتن وأنها أشمل وأصح منها . وبذلك انهار التناقض المزعوم بين ما كانوا يسمونه قوتي الجذب والقصور الذاتي . وكان العلماء يعتقدون أن الطبيعة قائمة على عنصرين هامين هما : الطاقة والمادة ، واعتبروا المادة شيئاً خاملاً ملموساً يمكن تمييزه بشيء اسمه الكتلة واعتبروا الطاقة شيئاً نشيطاً بدون كتلة ، وبذلك أصبح السكون نقيض الحركة ، والمادة نقيض الطاقة . ثم أثبت العلم وحدة الطاقة والمادة ، وأن المادة ليست إلا طاقة مركزة ، وان الطاقة مادة لا تحتاج لكي نقول عنها انها طاقة إلا أن تسير بسرعة الضوء ، وبذلك زال ما كنا نتصور أنه تناقض .

وكانت المادة الخفيفة تعتبر نقيض المادة الثقيلة ، والسائل يعتبر نقيض الجامد ، والأبيض نقيض الأسود ، والحار نقيض البارد ، وما يطفىء النار يعتبر نقيض ما يزكيها ، ثم جاء العلم فأثبت أن المادة تتحول من الخفيف إلى الثقيل وبالعكس ، ومن السائل إلى الجامد وبالعكس ، وإن كل نوع من المادة يتحول إلى نوع ثان ، ولا يتطلب هذا أكثر من تعديل عدد وترتيب عناصر الذرة من الكترونات وبروتونات . وقد أمكن فعلاً تحويل ذرات بعض العناصر إلى ذرات عناصر أخرى فتحقق بذلك حلم الكيميائيين القدامى ؛ فقد نجح روذرفورد في تحويل بعض ذرات من النتروجين إلى ذرات أوكسجين ، كما نجح غيره في تحويل بعض ذرات البلاتين إلى ذرات من الذهب .

وإذ أثبت العلم ، وعرفنا أن الذرة خالية من التناقض الباطني ، وان الطبيعة في كل أشكالها عبارة عن ذرات ، نكون قد عرفنا – علمياً – أن الطبيعة أو المادة لا تنطوي في باطنها على تناقضات ولا يدور داخلها صراع . وبذلك لم يعد من الممكن القول بأن حركة المادة جدلية . فتطبيق الجدل في عالم الذرة يعني أن الذرة ذاتها تحتوي على نقيضين متصارعين داخلها ، وهذا ما ينفيه علمنا بتركيب وحركة الذرة ، ولم نعد في حاجة إلى الجدلية لتفسير تحول المادة من نوع إلى نوع ، لأن العلم أثبت أن تحول المادة إلى تركيبات مختلفة يتم عن طريق اندماج الذرات . ويتطلب ذرتين على الأقل تكون درجة تشبعهما مختلفة لتندمجا فتصبح الذرتان ذرة واحدة من نوع ثالث ، ولا بد من هذا التأثير الخارجي أي تأثير ذرة على ذرة أخرى لتتم عملية التحول . وهذا لا يتفق مع قانون الجدل الذي يقوم على أساس التحول من الباطن .

وفي ١١ يوليو ١٩٤٥ ، وهو يوم حاسم في تاريخ العلم والعالم ، ضحى الامريكيون بنصف مليون من البشر في هيروشيما لإثبات نجاح أول تجربة ذرية . ويقال عادة انها تجربة تفتيت الذرة ، وهو ما قد يوحي بأن المادة تتحول إلى طاقة عن غير التأثير الخارجي وهذا غير صحيح . فالطاقة الذرية مؤسسة على ما لاحظه العلماء من أن الطاقة التي تأتينا من الشمس والنجوم تنبعث أثناء تحول الايدروجين إلى هيليوم في عملية معقدة تشترك فيها عوام عديدة وإن كان التحول الجوهري فيها هو اتحاد أربع ذرات من الايدروجين لتكوين ذرة هيليوم . ولما كان الوزن الذري لذرة من الهيليوم أقل من الوزن الذري لأربع ذرات من الايدروجين فإن عملية التحول تسفر عن نقص في الكتلة . هذا الفرق هو الطاقة الهائلة التي تأتينا من الشمس . وفي القنبلة الذرية كما في القنبلة الايدروجينية اتخذ هذا أساساً لتوليد الطاقة ، أي بالتأثير الخارجي على الوزن الذري عن طريق الادماج أو الشطر بحيث يبقى فائض هو مقدار الطاقة الناشئة عن القنبلة .

فإذا انتقلنا من عالم الذرة إلى مركباتها ، أي إلى الجزيئات فإننا نكون قد انتقلنا إلى عالم الأنواع حيث تقسم المادة إلى تعميمات حسب خصائصها وتأثيرها وتأثرها بغيرها . فبعد أن كان الايدروجين بروتوناً واحداً والكتروناً واحداً ، وكان الأوكسجين ثمانية الكترونات وثمانية بروتونات اتحدا فأصبح جزيء الماء يحتوي على ذرتين من الايدروجين وذرة من الأوكسجين ويعبر عنه بالرمز يد ٢ أ . ثم يتحول الماء إلى جليد أو بخار فنقسمه إلى ثلاثة أنواع تبعاً لصلابته ومظهره ونقول عن هذا انه تحول نوعي ، في حين أن كل ما حدث هو زيادة سرعة الجزيئات بتأثير الحرارة فيتحول الماء إلى بخار أو ضعف هذه السرعة فيتحول الماء إلى جليد ولكنه يبقى في حالاته جميعاً يد٢أ .

ويتحد الماء بغيره ، وغيره بغيره وتنتج عن هذا ملايين من المركبات المعقدة التي تتخذ أشكالاً وخصائص لا حصر لها ، فنضطر لكي نفهمها ، إلى أن نقسمها إلى أقسام ، ثم اجناس ، مبتدئين بالجزء لترتيبه في كليات متخذين في كل ترتيب أساساً مختلفاً ؛ فمن حيث اللون تقسم الطبيعة إلى سبعة ألوان أساسية ، ومن حيث الصلابة إلى جامد وسائل وغاز ، ومن حيث الكتلة إلى مادة وطاقة ، ثم إلى جماد ونبات وحيوان ، ثم إلى حيوانات مائية وحيوانات أرضية ، وحيوانات برمائية .. الخ . ثم نرى الأنواع اختلفت وتباعدت في خصائصها ، وبدت غريبة بعضها عن بعض ، فنزعم ان ثمة تناقضات بين نوع ونوع ، ويقودنا هذا الى تعميم حكمنا فنقول إن في " كل " شيء تناقضاً باطنياً ، ونبحث عن المتناقضات إلى حد ما قاله أنجلز في كتابه " جدل الطبيعة " من ان ثمة أشعة ضوء سوداء لتكون نقيضاً لأشعة الضوء البيضاء ، ليثبت لديه " علمياً " أن الضوء

يحتوي نقيضين !! ثم نرتب على هذا أن في كل شيء صراعاً داخلياً ، وأن كل شيء جدلي ، ونذهب في الاستنتاج والتركيب المنطقي الصوري إلى بناء فلسفات ومذاهب نكاد نرغم الناس إرغاماً على التسليم بصحتها ، وننسى نقطة الانطلاق وهي ان الذرة وحدة الطبيعة ، وأن ليس في الذرة تناقض ولا صراع ، وان كل الأنواع قد تكونت نتيجة اندماج الذرات وتأثرها وتأثيرها وتحولها في حركتها الدائمة ، وان ناتج هذا التأثير المتبادل هو التغاير بين الأنواع ، وان الكم هو كمية التأثر ، وان الكيف هو تغيير الخصائص والمظاهر في عملية التحويل على وجه يتفق مع تقسيمنا الطبيعة ومظاهرها وخصائصها المتعددة .

لقد قامت الجدلية المادية على فرضية لفظية هي " أن الطبيعة جدلية " ، وليس معنى ذلك أن قد ثبت هذا علمياً ، ولكنها ضرورة لتفسير حركة المادة يوم أن كانت حركة المادة غير معروفة ، أو لعل هذا أن يكون قد وضع لتبرير تطبيق القوانين الهيجلية على المادة . ولست أدري مبرراً للتمسك بقانون الجدل – القانون الرابع – وارغام المادة على قبوله بعد ان فسر العلم حركة المادة ، وأثبت بتفسيره هذا أن القوانين الثلاثة الأولى صحيحة علمياً وكافية لتفسير تلك الحركة . فالعلم الذي نفى عن المادة جدليتها أثبت في الوقت نفسه (١) أن كل شيء متأثر ومؤثر في غيره و (٢) أن المادة في حركة دائمة و (٣) أنها تتحول تحولاً مستمراً من نوع إلى نوع .

لقد كان ماركس وانجلز معذورين عندما قالا إن المادة جدلية ، فقد كان الجهل بالحركة الداخلية للذرة يسمح لها بهذا الافتراض الذي يسهل لهما تبني القوانين التي وضعها هيجل كلها واستعمالها معاً ، أما ان يقول هذا واحد بعد منتصف القرن العشرين فهو امر لا يدل إلا على أنه كان نائماً ، وقد آن الأوان ليستيقظ النيام ولو حتى على هدير الصواريخ في عهد الذرة . فقد جاءنا دليل اليقظة من بلد الذرة والصواريخ . فلننظر ماذا يقول مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " سنة ١٩٦٣ . قالوا :

" إن الطبيعة والمجتمعات لا تعرف السكون المطلق والجمود ... "

غير أن :

" يتغير شكل الحركة تبعاً لتغير أشكال المادة . ابسط أشكال الحركة ، الحركة الميكانيكية في المكان ، وأكثر من هذا تعقيداً التفاعل الحراري ، أي الحركة التلقائية للجزيء التي تؤدي إلى وجود الجسم الطبيعي . وقد اثبت العلم أن الضوء والاشعاعات الكهرومغناطيسية والنشاط الداخلي في الذرة أشكال خاصة من حركة المادة ز وثمة نوع من الحركة نجده في

التفاعل الكيميائي الذي تتحول به المادة عن طريق الاتحاد والانفصال بين الذرات والجزيئات . والنشاط الفسيولوجي في النبات والحيوان وتطور الأحياء تعبيرات خاصة في الطبيعة العضوية عن الحركة التي هي خاصة عامة للمادة .

" وهناك شكل للحركة أكثر تعقيداً بكثير مما سبق ، نجده في حياة الإنسان الاجتماعية كتطور الانتاج المادي والحياة الاقتصادية ... الخ .

" وكل أنواع الحركة غير منعزلة بعضها عن البعض الآخر ، بل متداخلة ويتحول بعضها إلى البعض . وهكذا يمكن أن يؤدي النشاط الحراري إلى تحولات كيميائية وظواهر حيوية .. "

إذن فقد كان انجلز صادقاً عندما قال في " الرد على دهرنج " : " لا توجد مادة بدون حركة ولا يمكن أن توجد " . وقد أثبت العلم فعلاً أنها في حركتها يتحول بعضها إلى بعض . غير أن هذا كله لا يفسر تحول المادة من الماضي إلى المستقبل ، او تطورها ، او الحصيلة المستقبلة لحركتها وتأثيرها المتبادل وتحولها .

لماذا ؟

لأن ماركس وانجلز لم يكونا قد عرفا الزمان كحد رابع لتعيين الأشياء والظواهر . لأن انشتين لم يكن قد وجد ولا كانت قد وجدت نظريته في النسبية .

لقد كانت الحتمية الميكانيكية وقوانين نيوتن هي ما عرفه العلم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كما يقول مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " . ولم يكن من الممكن ان تفسر " حركة المادة " في الزمان إلا بقوة تدفعها من خلف كما قال بيركلي ، أو قوة تشدها من أمام كما قال هيجل ، أو قوة من ذاتها تصل بها ماضيها بمستقبلها قفزات كما قال ماركس . وكان هذا التفسير الأخير يقتضي أن تكون المادة جدلية وان يوجد في داخلها تناقض وصراع لتكون كذلك . ثم تقدم العلم بعد وفاة ماركس وانجلز كليهما ، فقال مؤلفو " أسس الماركسية اللينينية " :

" تتم الحركة في المكان والزمان ... كل ما هو موجود في العالم متغير . كل جسم ، وكل ظاهرة من ظواهر الطبيعة لها ماض وحاضر ومستقبل . وتلك اوجه الزمان . إن الزمان كالمكان طريقة كونية لوجود المادة . لقد أثبتت هذا واحدة من أعظم النظريات العلمية في عصرنا ، هي نظرية النسبية لأنشتين " .

هل معنى هذا إن حركة المادة من الماضي إلى المستقبل ، او تطورها ، يتم بالزمان دون حاجة إلى أن يوجد في داخل المادة ذاتها تناقض باطني أو صراع ؟

لقد قلنا هذا من قبل ، واعتمدنا فيه على ما عرفناه من انجازات العلم الحديث ، ثم أضاف مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " ما أغنى معرفتنا ، ولكنهم لم يرتبوا عليه نتائجه الفكرية ترتيباً حاسماً ، فقالوا عن قانون التناقض الجدلي وصراع الاضداد :

" يجب ألا يفهم هذا الأمر فهماً مبالغاً في بساطته . إن " الصراع " بين الاضداد بمعناه الحرفي المباشر يحدث بصفة رئيسية في المجتمعات الانسانية . ولا يمكن على أي وجه ان نتحدث دائماً عن الصراع بمعناه الحرفي بالنسبة الى العالم العضوي . أما بالنسبة الى الطبيعة غير العضوية فيجب ان يفهم هذا التعبير على وجه أقل حرفية . وهذا هوالسبب الذي وضع من أجله لينين ذلك التعبير بين قوسين . إن هذا التمييز لازم لفهم صراع الاضداد فهماً سليماً " .

والنتيجة الحاسمة التي لم يرتبها مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " هي أن المادة في عالم ما فوق الذرة (عالم المرئيات أو الماكروكوزم) ، والعالم الذري (عالم غير المرئيات أو الميكروكوزم) تتطور ويتحدد وضعها في المستقبل طبقاً لقوانين ميكانيكية (تقليدية أو حديثة) ، لا يحركها ولا يحدد مستقبلها التناقض الجدلي في ذاتها ، أي أن المادة في العالمين غير جدلية .

والواقع أنهم كانوا قد قالوا هذا صراحة ثم رجعوا عنه .

ففي الطبعة الأولى باللغة الانجليزية من كتاب " أسس الماركسية – اللينينية " التي لا تحمل تاريخاً لنشرها ، قال مؤلفو الكتاب في صفحتى ٨١ ، ٨٢ تحت عنوان " الحتمية والعلم الحديث " :

" كان علم الطبيعة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (على عهد ماركس وانجلز – المؤلف) ، المقصور على دراسة عالم المرئيات الماكرو كوزم أي عالم الأجسام الكبيرة نسبياً وجزئياتها ، والمؤسس بشكل رئيسي على ميكانيكا نيوتن ، تسوده الحتمية الميكانيكية . وكان مميزه الذي هو في الوقت ذاته عيبه ، أنه يجعل من كل سبب سبباً ميكانيكياً . ومثال علاقة السببية الميكانيكية حكة كرة البلياردو عند دفعها بالعصا . فقوة الاندفاع في الكرة مساوية للقوة المنقولة إليها من العصا . والقول بألا شيء في الأثر يتجاوز السبب يمثل نموذجاً للحتمية الميكانيكية . ويترتب على هذا أننا إذا عرفنا حالة جسم أو " مجموعة " من الأجسام في أي وقت أمكننا عن طريق

قوانين الميكانيكا التقليدية (ميكانيكا نيوتن) أن نحدد مقدماً حالتها في أي وقت في المستقبل . وقد تأيد هذا المبدأ وتأكد بدراسة الحركة والتأثير الميكانيكي المتبادل في الأجرام السماوية وكذلك في الأجسام المرئية في الأرض والجزئيات ... ففي عالم المرئيات تتميز حالة الجسم المتحرك بموقعه في المكان وسرعته في وقت معين ، ويمكن تحديد هذه الخصائص تحديداً دقيقاً . وبمجرد معرفتها نستطيع أن نحدد بدون أي لبس حالته في أي وقت في المستقبل على أساس قوانين الميكانيكا الكلاسيكية " .

إلى هنا كان مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " قد أهدروا كل ما بذله السيد أنجلز وغيره من الماركسيين من جهود في إثبات أن المادة جدلية على أسس الكشوف العلمية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، ثم أضافوا :

" أما في العالم غير المرئي (الميكروكوزم) فنظراً للمميزات الخاصة لظواهره نجد أن حركة المادة فيه أكثر تعقيداً ، ويبدو هذا على وجه خاص من أننا نستطيع أن نحدد بأية درجة مطلوبة من الدقة إما وضع الجسم وإما سرعته . ولكن قوانين الميكانيكا الكلاسيكية غير كافية عند تطبيقها في العالم غير المرئي إذ لا نستطيع بها أن نحدد مقدماً كلاً من موضع وسرعة جسم غير مرئي . ومع ذلك فبمعرفة قوانين الميكانيكا الكوانطية (أي قواعد الميكانيكا الخاصة بحركة غير المرئيات) يمكن تحديد وضعها المحتمل في أي وقت في المستقبل " .

بهاتين الفقرتين كان مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " ، قد استبعدوا الحركة على أساس قانون التناقض الجدلي من عالم المادة مرئية أو غير مرئية ، وانتهوا إلى أن مستقبل المادة ، أو وضعها في المستقبل، أو غاية تطورها يمكن أن تحدد مقدماً على وجه الدقة طبقاً لقواعد الميكانيكا التقليدية (ميكانيكا نيوتن) في عالم المرئيات ، وعلى وجه الاحتمال طبقاً لقواعد الميكانيكا الكوانطية (أي قواعد الميكانيكا الخاصة بحركة غير المرئيات) في عالم الذرة . وكان ذلك كافياً لوضع نهاية حاسمة لأي ادعاء بأن المادة جدلية ، أو أن الذي يضبط حركتها ليست قواعد الميكانيكا (التقليدية او الكوانطية) والمؤثر الخارجي ، ولكن التناقض الباطني القائم في ذاتها والصراع الذي يولده هذا التناقض ... الخ . كان ذلك كافياً لوضع نهاية لتلك النظرية التي يقال لها " الجدلية المادية " ، ولكن الآراء الفلسفية والاجتماعية التي قامت على فرض غير صحيح هو أن " المادة جدلية " .

غير أن الماركسيين النابهين من مفكري الاتحاد السوفييتي قد حذفوا هاتين الفقرتين من الطبعة الثانية (١٩٦٣) وما تلاها من طبعات (١٩٦٤) ، وجاء الحديث عن " الحتمية والعلم الحديث " خلواً منهما ومن بديل عنهما في صفحتي ٧٠،٦٩ . وغنه لمن الممتع المفيد مقارنة الطبعتين الأولى والثانية من كتاب " أسس الماركسية – اللينينية " ، خاصة في الأجزاء الأولى حيث يدور البحث حول المنطلقات الفلسفية والأسس العلمية للماركسية ، لنرى الجهود الجبارة التي يبذلها مفكرو الاتحاد السوفييتي لمحاولة الابقاء على " الجدلية المادية " ، وما يجدونه في هذا من عناء ومشقة مرجعها ما يعرفونه من منجزات العلم الحديث .

على أي حال ، لقد حذفوا ما حذفوا ، وبذلك بقيت الجدلية المادية كأساس " علمي " للماركسية في حاجة إلى مناقشته ، وظل باب الحوار مع الماركسيين مفتوحاً وهو أمر ممتع ومفيد أيضاً .

-١١ -

عندما يقال إنه لابد من أن تكون لكل شخص فلسفة ، يقصد من ذلك أن يكون له مفهوم كلي للطبيعة ، أي أن يعرف القوانين الكلية التي تحكم الطبيعة ؛ فعن طريق معرفة هذه القوانين يعرف حركة الظروف التي تحيط به ويستطيع أن يحدد سلوكه فيها . ولما كانت الطبيعة كلاً يحتوي على أجزاء ، فإنه يشترط لكي تكون القوانين كلية صحتها بالنسبة إلى الكل والأجزاء معاً . ومن هنا تبدو اهمية المجهودات التي حاولها العلماء على مر السنين لمعرفة وحدة تكوين الطبيعة . وعندما اكتشفوا أن المادة تتكون من ذرات اعتبروا الذرة وحدة غير قابلة للانقسام لأنها غير ذات تكوين داخلي ، ولكنهم اكتشفوا أيضاً أن الذرات مختلفة نوعياً ومتعددة بتعدد العناصر . عند هذه المرحلة – مرحلة التعدد – لم يكن من الممكن علمياً الوصول إلى قوانين كلية بمعناها الصحيح ، وكان لا بد من معرفة تركيب الذرة للبحث عن العنصر المشترك في ذرات العناصر المتعددة الذي يفسر الذرات جميعاً ، وينطبق عليها بصرف النظر عن خصائصها المختلفة . ولم يتم هذا إلا بعد أن اكتشف الانسان قوانين الذرة نفسها ، أي العناصر الموحدة بين الذرات ووجد انها ثلاثة : الحركة والتأثير ، ثم التغير . وأصبح ممكناً ان يقال إن هذه القوانين الثلاثة قوانين كلية ، لأنها تحكم وحدة الطبيعة وتحكم الطبيعة نفسها إذ هي كل من الأجزاء .

غير ان الطبيعة عامرة بقوانين علمية أخرى .

فالقوانين التي تحكم الرصاص غير التي تحكم الايدروجين ، ولكل عنصر قوانينه الخاصة . فإذا تركبت الذرات في عناصر وخرجت من تركيباتها مواد ذات كثافة مختلفة ، او وزن مختلف ، او شكل مختلف ، فإن كل مادة مركبة تصبح لها قوانينها الخاصة ، هذه القوانين نوعية بمعنى أن كل نوع له قوانين تختلف عن قوانين النوع الآخر ؛ فثمة قوانين النبات ، وقوانين الحيوان ، وقوانين الضوء ، وقوانين الصوت . والماء يتبخر بالحرارة والحجر لا يتبخر ، وينبت الزرع حيث تتوافر درجة معينة من الحرارة ولكن أنواعاً من الحيوانات لا تعيش إلا في الجليد . وقد أصبح لكل نوع ولكل فرع من نوع قوانينه وعلمه الخاص به . وتتميز القوانين النوعية بأنها مقصورة على تفسير حركة النوع ولكنها غير كلية . فإذا كان الانسان مثلاً يولد من لقاح بين زوجين وينمو ويموت فإن قوانين الفسيولوجيا لا تفسر حركة الشمس والكواكب ، وقوانين علم الحيوان لا تفسر حركة الانسان وهكذا . غير ان وجود قوانين نوعية لا يلغي القوانين الكلية بل يكملها عند البحث الجزئي . فإذا كان للنبات قوانين نوعية خاصة ، فإن البحث العلمي في النبات يكون على هدى القوانين الكلية وقوانينه النوعية معاً .

ولا تمكن المعرفة الجزئية أي الخاصة بجزء من الطبيعة إلا باستخدام تلك القوانين معاً ، فاستعمال القوانين الكلية وحدها يعني تجاهل الخصائص النوعية للجزء موضوع البحث ، واستعمال القوانين النوعية وحدها يعني عزل الجزء عن الكل وهو لا يكون جزءاً إلا لأنه من كل . وفي بعض الأوقات يكون مدى القانون متسعاً لدرجة توهمنا بأنه كلي ، وقد رأينا كيف قيل إن قوانين نيوتن تفسر الحركة إطلاقاً ثم اتضح أنها عاجزة عن تفسير جزء واحد من الكون الذي نعرفه هو عطارد ، فجاءت نظرية النسبية فأكملت هذا النقص ، ورأينا كيف قرر قانون كولمب أن (أي) مادتين تتجاذبان ثم أتضح أنه محدود بمسافة خاصة يبطل بعدها .

وتطبيقاً لهذا فإن البحث في قوانين الإنسان كنوع أو في تركيبات الانسان أي المجتمعات لا يجوز أن يكون على هدي القوانين الكلية وحدها ولكن على هديها منضمة إلى قوانين الانسان أو قوانين المجتمعات . وهذا الذي أعجز المثالية والمادية كلتيهما عن تفسير حركة الانسان أو حركة المجتمعات بحيث ناقضها الواقع في الانسان والواقع في المجتمعات معاً . فعندما كونت المثالية قوانينها الجدلية وقالت عنها إنها قوانين كلية ، وعندما استعارتها المادية وأبقت لها صفة الكلية أخضعت الإنسان نفسه لهذه القوانين وحدها دون أن تستفيد من القوانين النوعية الخاصة بالانسان . ففي النظريتين معاً أصبح الانسان صفراً . والخطأ في النظريتين أنهما اعتبرتا قانون الجدل – القانون الرابع – قانوناً كلياً ؛ فأرغمت المثالية المادة على أن تقبل جدل الفكر وتكون على

صورة ما ينتهي إليه تصوره . وأرغمت المادية الانسان على أن يقبل جدل المادة فيكون على الصورة التي ينتهي إليها . ولهذا اتحد موقفهما من النتائج كما قلنا من قبل .

والواقع أن التأثير والحركة والتغير قوانين كلية كما أثبت العلم ولكن الجدل قانون نوعي خاص بالإنسان وحده كما يثبت العلم أيضاً .

- ١٢-

قلنا إن الجدل قانون نوعي خاص بالانسان ، وإن العلم قد اثبت هذا . ومن المهم قبل أن نستطرد ان نرفع عن كاهلنا غيبية العلم ، فإن البعض يستعملون كلمة العلم كما لو كان شبحاً مسلطاً على الانسان لا يستطيع أن يقترب منه إلا وفي يده شهادة إحدى كليات العلوم ، وتلك كهانة جاهلة يراد بها شل تفكير الناس أكثر من ان يراد بها التدليل على حقيقة موضوعية .

والمسألة – ببساطة – اننا نعرف الأشياء معرفة تلقائية عن طريق ما تنقله إلينا الحواس . نعرف النور عن طريق العين ، ونعرف الصوت عن طريق السمع ونعرف الكثافة عن طريق اللمس ، ونعرف الفطيرة إذا أكلناها كما اختار أن يقول فريدريك أنجلز . هذه المعرفة مجرد تسجيل الوقائع التي تحيط بنا دون إدراك أو تفسير . فنحن نرى مثلاً الشيء يسقط من أعلى فتنقل إلينا حواسنا تلك الظاهرة ، أما لماذا سقط من أعلى ولم ينطلق من أسفل فليس لدينا حاسة تنقل إلينا هذا . إذا وقفنا عند هذا الحد من المعرفة نكون قد تساوينا بالكائنات الحية على الأكثر فإن لها حواس تنقل إليها الظواهر التي تحيط بها . بل نكون كآلة التصوير تلتقط صورة النافذة وهي خشب وزجاج مثلها ، أو كزهور عباد الشمس تدور مع الشمس دون أن تعرف الشمس او الاشعة . ولكن الإنسان – دون الكائنات جميعاً – لا يقف عند هذا الحد ، فهو يراقب تتابع الظواهر وتكرارها ويحاول ان يربط بينها أي يدرك العلاقات التي تجعلها تقع وتتابع على الوجه الذي تنقله إليه حواسه ، وبذلك يكون قد تجاوز المعرفة التلقائية إلى المعرفة العلمية في أبسط صورها .

وقد استطاع الإنسان ان يكمل النقص في حواسه الخمس المعروفة وان تصل رؤيته إلى آماد بعيدة ، وأن يسمع الأصوات عبر القارات ، ولكن البحث العلمي هو هو في بساطته . فهو يتجاوز الإحساس بالوقائع المفردة إلى إدراكها ، ثم يحلل كلاً منها ، ويكشف العنصر المشترك الذي يربط بينها ، والقاعدة التي تنظم حركتها ويصوغ هذه العلاقة فيما يسمى " قانوناً " . وهكذا يبدأ البحث العلمي بالوقائع البسيطة المفردة وينتهي إلى قوانين عامة . والقوانين كلها شرطية ،

بمعنى أنه " إذا " وقع كذا حدث كذا . إذا وصلت حرارة الماء إلى ١٠٠ درجة مئوية (بشرط) أن يظل الضغط الجوي ثابتاً . ولا تتضمن صياغة القانون عادة " إذا " هذه أو " بشرط " الأخرى ولكنه يتضمنها بحكم كونه قانوناً .

هذا هو التفكير العلمي الذي لا يستحق أن نجعل منه شيئاً غامضاً ومخيفاً . فالواقع العلمي أيضاً أن الإنسان منذ أن وجد لم يكف لحظة عن التفكير العلمي وإن كانت درجة معرفته العلمية قد بدأت ضيقة واتسعت ولا تزال تتسع . فمنذ أن بحث الانسان عن طعامه في الغابات أدرك علمياً أنه إذا لم يأكل يموت . ومنذ أن بنى كوخه على ضفاف الأنهار عرف أن الزرع لا ينبت بدون ماء . ومنذ ان اختار سفوح الجبال لينحت الكهوف عرف أن الماء لا يجري إلى أعلى . وعندما ألقى صيادو استراليا بحرابهم الدقيقة فأصابوا صيدهم بدقة مذهلة كانوا يستعملون قوانين نيوتن في الحركة ، واخيراً فمنذ أن وجدت للإنسان تلكما " اليدان المكونتان على وجه رائع " عرف أن هذين العضوين من جسمه يصلحان للعمل فلم يستعمل أذنيه مثلاً . قد يبدو كل هذا ساذجاً لأننا نعرف الآن الكثير عن طريق البحث العلمي ولكن ليس معنى هذا أن ذلك التفكير البدائي لم يكن علمياً .

فالبحث العلمي او المنهج العلمي في البحث يقوم على أساس وجود قوانين موضوعية – كلية أو نوعية – تحكم الظواهر والأشياء والإنسان نفسه . وهذا يعني أن وجود هذه القوانين بما فيها قوانين الإنسان نفسه ، غير متوقف على الإنسان ، بمعنى أنه لم يوجدها ولا يستطيع أن يغيرها . ومع أننا سنتناول هذا بمزيد من التفصيل في الموضع الذي خصصناه لدراسة مشكلة الحرية ، إلا أنه من الممكن القول منذ الآن ، أن الحرية كخاصة من خصائص الإنسان لها قوانينها التي لا يمكن ان تفلت من حكمها حتى وهي تغير العالم إرادياً . ويتم هذا التغيير نفسه عن طريق إعمال قوانين الإرادة ، والقوانين النوعية للشيء أو الظاهرة موضوع النشاط الانساني ، والقوانين الكلية التي تحكم الإنسان وإرادته والظواهر موضوع نشاطه معاً . لا شيء إذن يقع اعتباطاً ، ولا شيء للصدفة أو الحظ ، لأن " الضرورة " أي انتظام الظواهر والأشياء والنشاط الانساني على مقتضى قوانين حتمية ، ضرورة موضوعية ، فسواء استطعنا أن نتتبع أسباب الظاهرة أم لم نستطع أن ندرك إلا جانباً منها ، لا يمكن القول بأنها قد تحققت صدفة على غير ما تقتضيه أحكام القوانين التي تحكمها وتحكم أسبابها المعروفة وغير المعروفة ؛ لأن " المعرفة " إدراك شخصي قد لا تتوافر أسبابه العلمية في المكان أو في الزمان أو بالنسبة إلى شخص أو مجموعة من الأشخاص .

وفي كتاب " أسس الماركسية – اللينينية " كلام في الموضوع .

بدأ مؤلفوه بالقول : " عندما نعترف بأن لكل ظاهرة سبباً حتماً نكون قد اعترفنا بأن الضرورة تحكم العالم " ثم يستطردون قائلين : " يوجد بين مختلف الظواهر في الطبيعة والمجتمع بعض منها لا ينتج حتماً من القانون الذي يحكم شيئاً معيناً أو مجموعة من الأشياء المعينة ، والتي يمكن او لا يمكن أن تقع بطريقة او بأخرى ، وتلك هي الصدفة .. لقد كانت مشكلة الصدفة محل خلاف كبير . إن المبدأ الصائب القائل بأن لكل ظاهرة سبباً في الطبيعة أو في المجتمع الإنساني قاد كثيراً من العلماء والفلاسفة إلى نتائج غير صحيحة ، هي ان الضرورة قائمة في العالم وانه لا توجد أية ظاهرة صدفة ، وان الصدفة – طبقاً لوجهة نظرهم – مفهوم شخصي نطلقه على الأشياء التي لا نعرف أسبابها . إن هذا الرأي خاطيء كلية . إذ يخلط بين مفهومين هما : الضرورة والسببية . صحيح أنه لا توجد ظاهرة في العالم بدون سبب ، وان الظواهر التي تقع مصادفة لها أسباب محددة ، ولكن هذا لا يجعل الظاهرة ضرورية . خذ مثلاً : قطاراً يخرج عن الخط ويدمر . قد نعرف أن سبب الحادثة كان عدم إحكام ربط بعض القضبان مثلاً ، ومع ذلك فإن الحادثة كانت صدفة وليست ضرورة . لماذا ؟ .. لأنها نتجت عن ظروف لا علاقة حتمية بينها وبين حركة القطارات ، ما دام من الممكن فنياً تحقيق الشروط الفنية التي لا يقع معها ذلك الحادث . إن انكار الصدفة موضوعياً يؤدي إلى نتائج ضارة من وجهة النظر العلمية والتطبيقية .

" إن كل من يرى أن كل شيء ضروري لا يمكن أن يفرق بين ما هو أساسي وما هو غير أساسي ، بين ماهو ضروري وما هو عارض . وكما قال أنجلز تصبح الضرورة نفسها على مستوى العوارض . والفهم الصحيح لمضمون الضرورة والصدفة يتضمن ، بالاضافة إلى معرفة الفرق بينهما ، معرفة العلاقة بينهما ، ولقد عجزت الميتافيزيقا عجزاً كلياً عن معرفة هذه العلاقة ؛ لأنها تنظر إلى الضرورة والصدفة كنقيضين لا علاقة بينهما . وبعكس الميتافيزيقيين أثبت الجدليون الماديون أنه من الخطأ ان ننظر إلى الصدفة على أنها نقيض الضرورة ، وأن نراها في عزلة عنها كأولئك الذين يفكرون تفكيراً ميتافيزيقياً . إنه لاتوجد أية صدفة مطلقة . هناك صدفة بالنسبة إلى شيء ما فقط . إنه لمن الخطأ أن نفكر ان الظاهرة إما أن تكون ضرورة محضة أو صدفة محضة . إن كل صدفة تتضمن عنصراً من الضرورة ، والضرورة تشق طريقها وسط ركام من الصدف . إن جدل الضرورة والصدفة يكمن في الحقيقة في أن الحادثة تظهر كشكل من الاشكال

التي تعبر بها الضرورة عن نفسها ، ومكملة لها ، ولهذا فإن الحدث العارض يأخذ مكانه داخل الضرورة " .

إن هذا القول الذي بدأ بداية صحيحة وانتهى نهاية صحيحة ، يستحق أن يسرد ، لأنه يتضمن – فيما بين البداية والنهاية – قولاً عجباً . إننا عندما نتكلم عن " الضرورة " نعني بها وقوع الحدث بتوافر شروطه حتماً ، ولا يعنينا أن يقع الحدث مرة كل يوم أو مرة كل عشر سنوات . كما لا يعنينا أن يكون وقوعه " ضرورة اجتماعية أو اقتصادية " ، أي بمعناه الاجتماعي حيث تعبر الضرورة عن الحاجة إليها . فمن الضروري مثلاً أن تتحقق الوحدة العربية فوراً ، وقد كان تحققها فوراً ضرورة ملحة فور التجزئة وستظل ضرورة إلى أن تتحقق . وليس من الضروري أن تقع تلك الحادثة التي دمرت القطار . واستعمال تعبير الضرورة في كل هذا خروج بها عن مفهومها العلمي . إنما تكون الوحدة ضرورة بمعناها العلمي ، لأنها نتيجة حتمية لوجود الأمة الواحدة . ويدمر القطار حتماً إذا ارتطم بالأرض طبقا للقوانين التي تحكم صلابة المادة المصنوع منها . ويخرج عن الخط حتماً إذا لم يحكم ربط قضبانه طبقاً للقوانين التي تحكم حركته وتوازنه خلال الحركة . أي أن شيئاً لا يقع على خلاف ما تقتضيه القوانين التي تحكم نوعه . وكل هذا لا يؤدي إلى التسليم بوجود الصدفة كظاهرة موضوعية ، إلا إذا أدخلنا المعرفة عنصراً في القوانين الموضوعية ؛ فلو أخذنا حادث القطار الذي ضربوه مثلاً ، وافترضنا أن شخصاً ما قد تعمد عدم احكام ربط القضبان ، عندئذ سيكون الحادث بالنسبة إلى ذلك الشخص الذي " عرف " سببه " ضرورة " بينما يكون بالنسبة إلى من لم " يعرف " السبب " صدفة " ؛ أي ان الحقيقة الموضوعية للظاهرة تختلف باختلاف معرفة الاشخاص لها وتلك هي الميتافيزيقية ؛ إنها إنكار انضباط العالم على قوانين حتمية ، وحجتها الوحيدة أننا لم نعرف بعد القوانين التي تحكم شيئاً من الأشياء أو ظاهرة من الظواهر ، أي مصادرة البحث العلمي بالاحتجاج عليه بما يجهله اليوم كأن البحث العلمي قد عرف قبل القرن العشرين قوانين الذرة ، وكأن تلك القوانين لم يكن لها وجود قبل أن يكتشفها الانسان . ومع أن مؤلفي (أسس الماركسية – اللينينية) قد أنكروا الميتافيزيقا فيما قالوا إلا أن الإدعاء ليس طريقاً للحقيقة . والحقيقة أنهم قد فتحوا ثغرة " ميتافيزيقية " بقولهم " إنه لمن الخطأ أن ننكر أن الظاهرة إما أن تكون ضرورة محضة أو صدفة محضة . إن كل صدفة تتضمن عنصراً من الضرورة والضرورة تشق طريقها وسط ركام من الصدف " . إن في هذا تشكيكاً في حتمية القوانين العلمية ، وفتحاً لنظرية " الاحتمالات " و " اللاحتمية " و " الستاتيكية " التي ينادي بها أعداء التفكير العلمي . وكان طبيعياً أن تدخل إحدى هذه النظريات أو كلها من

خلال الثغرة التي فتحت . فنقرأ في " أسس الماركسية – اللينينية " مثلاً يؤيد به واضعوه رأيهم في الضرورة والصدفة فيقولون :

" قد ثبت إحصائياً في الولايات المتحدة أن متوسط عمر البيض أطول من متوسط عمر السود . هذا الانتظام لا يعني مع ذلك أن كل أبيض يعيش عمراً أطول من عمر الأسود ، فإن بعض البيض يموتون صغاراً ، وبعض السود يعمرون طويلاً . ولكن هذا الاطراد يصلح إثباتاً في المتوسط والغالب الأعم ، ويعكس الوضع المتخلف للسود في الولايات المتحدة الأمريكية " . وهكذا انزلقت الجدلية المادية إلى الستاتيكية . وجعلت منها بديلاً أو قريناً للقوانين العلمية ، ونسيت أن كل الإحصائيات التي تنتهي إلى إثبات اطراد ظاهرة لا تعني إلا أن ثمة قانوناً يحتاج في كشفه إلى مزيد من الملاحظة والبحث ، وأن القانون الذي تشير إليه إحصائيات الأعمار في الولايات المتحدة الأمريكية يحكم البشر جميعاً ، وليس السود أو الأمريكيين فحسب . فالقوانين الفسيولوجية والسيكولوجية تحتم أن يكون التخلف الاقتصادي أو الاضطهاد سبباً لقصر حياة الانسان ، وهذا القانون الحتمي هو الذي يفسر لنا تلك الحالات الفردية التي يطول فيها عمر الأمريكي أو يقصر ، أياً كان لونه ، وتفسر لنا الظاهرة نفسها حيث وجد الإنسان في الولايات المتحدة الامريكية أو في الاتحاد السوفييتي . وإذ ينقلب القانون الحتمي إلى احتمالي ، نتيجة الاعتراف بظاهرة "الصدفة " ودورها غير القابل للتحديد علمياً ، يسهل الانزلاق بعد هذا إلى الميتافيزيقية بمعناها الذي اختاره مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " أي التقدير الشخصي دون الاعتماد على القوانين الموضوعية . لهذا لم يكن عجيباً أن يقولوا : " إن الطريقة الميتافيزيقية مناسبة إلى حد ما للاستعمال اليومي وللمراحل غير المتقدمة من التطور " .

هذا القول ومثله مما تضمنه كتاب " أسس الماركسية – اللينينية " . والكتابات الماركسية السائدة " في الوقت الحالي " لابد منه ، فإن إصرار الجدلية المادية على التركيز على القوانين الكلية وتجاهلها الانسان وقوانينه النوعية قد أفقدها المقدرة على تفسير ما طرحه التطبيق والحياة الاجتماعية من ظواهر وتطورات . وكان لا بد أن تشد الجدلية المادية من أطرافها لتغطي الحياة الانسانية في القرن العشرين ، فتباعد نسيجها حتى أصبح ثغرات كبيرة . غير أن هذا لا ينبغي أن يجرنا إلى تتبع كل ثغرة فيها ظاهرة أو خفية ، فهذا الكتاب ، بعد ، ليس مخصصاً لنقد الماركسية ، فلنمض فيما يخصنا من حديث .

عرفنا أن أساس التفكير العلمي أن يكون العالم منضبطاً على أسس قوانين حتمية ، وأن الانسان لم يتوقف قط عن التفكير العلمي . وقد بدأت معرفة الانسان ضيقة المدى ووسائل معرفته محصورة في حواسه ، ثم اتسعت وأصبحت أكثر شمولاً ، ولا تزال تتسع لتشمل الكون كله . وفي تطور المعرفة الانسانية اكتشف الانسان آلاف القوانين التي تحكم الطبيعة وتحكمه ، وصحح كثيراً من الفروض العلمية التي كان يظن أنها قوانين حتمية . فقد ظل العلماء – مثلاً – فترة طويلة من الزمان يعتقدون أن الفضاء مليء بوسط مادي أسموه الأثير . ولم يكن الأثير حقيقة علمية ، أي لم يثبت علمياً ، بل كان افتراضاً لكائن مجهول يسهل للعلماء تفسير ما كانوا قد انتهوا إليه من أن الضوء والصوت مكونين من موجات . وكان لابد من الأثير لتنتقل عليه الموجات الضوئية كما نرى في حركة الموج في البحر . ثم جاءت سنة ١٨٨١ فأثبت ميلكسن ومورلي – علمياً – أن الأثير وهم لا وجود له ، وفتح ذلك الطريق للنظرية الكوانطية التي قالها بلانك وثبت بها أن الطاقة المشعة ، ومنها الضوء ، تنبعث لا في سيال متصل بل في وحدات متقطعة هي الفوتونات . وهكذا زالت خرافة الأثير والموجات الضوئية .

مؤدى هذا أنه إذا كان قمة شيء مجهول فليس ثمة مالا تمكن معرفته . والبحث العلمي البسيط في جوهره هو طريقنا إلى تلك المعرفة . والثقة بالانسان – ذلك الكائن العظيم – تدع الطريق مفتوحاً لمزيد من انتصاراته العلمية . كما أن هذه الثقة نفسها تحول دون أن يؤخذ قصور المعرفة العلمية الوقتي عن اثبات أي شيء أو نفيه دليلاً علىعدم وجوده او على وجوده . إن في هذا مصادرة لمستقبل البحث العلمي وانكاراً لمقدرة الانسان على أن يفعل ما يبدو مستحيلاً .

إن هذا ينقلنا مباشرة إلى مواجهة الميتافيزيقا .

إن البحث في ما وراء الطبيعة ، يفزع الماديين خشية أن يكتشفوا الله اكتشافاً علمياً . وهم يخشون الله لأنهم يعرفونه كما عرف اليونانيون القدامى آلهتهم ؛ قوى خارجية لا تنفك تعبث بمقدرات الناس وتتدخل في حياتهم محطمة القوانين التي تحكم الطبيعة ، حاجبة إرادة الإنسان بإرادتها الدخيلة المتدخلة . ولا يفهمون الأديان إلا على أنها تلك المذاهب التي تحرض على التواكل الغيبي وتلهي الإنسان عن تحقيق مصيره اتكالاً على إرادة عليا تحل له مشكلاته . وهذا وذاك قول جاهل لايدانيه في الجهل إلا ما قاله مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " وهم يضربون الإسلام مثلاً للقدرية المعطلة إرادة الإنسان . أنهم يتحدثون كثيراً عن الأديان دون أن يقولوا أي دين يعنون ، ففي العالم آلاف الأديان . وما قالوه عن الإسلام يعني أنهم لم يتعبوا أنفسهم في دراسة

أي دين على الإطلاق . هذا مع أنهم مشغولون بدراسة الظواهر الاجتماعية ، ولا شك في أن الرابطة الدينية التي تضم مئات الملايين على آماد السنين الطويلة غير متوقفة على جنس أو لون أو إقليم أو نظام اقتصادي أو سياسي ظاهرة لا ينبغي تجاهلها أو مجرد إنكارها . وإذا كانوا قد قالوا في البداية إن الأفكار تعكس العالم الموضوعي كما تعكس المرآة الشيء الذي أمامها ، فما الذي انعكس في المخ فأصبح إيماناً ؟ وإذا كانوا قد قالوا في النهاية ما جاء في " أسس الماركسية – اللينينية " من أنهم لا يعنون بالميتافيزيقا البحث فيما وراء الطبيعة وان " الظواهر الروحية والذهنية يمكن أن تكون موضوعاً للمعرفة مثلها في ذلك مثل الأشياء المادية " ، فلا شيء يحول دون أن يعرف الإنسان الله معرفة علمية . أما نحن فنعرف عن الاسلام مالا يعرفون ، ففي ظله حقق العرب حضارة إنسانية تجاوزوا بها التخلف قبل الاسلام واقتحموا بها الطبيعة وعرفوا من قوانينها مالم يكن يعرفه معاصروهم ، واستعملوا تلك القوانين استعمالاً علمياً خلق حياة جديدة في أركان الأرض ، ومنها صقلية التي خطرت على بال ماركس . ونعرف من القدرية مالا يعرفون ، فهي مذهب فكري نشأ يوماً في العالم الإسلامي كذلك الذي قاله ماركس يوم أن وضع مصير الانسان في يد الطبيعة المادية ، كان ذلك في الماضي ، غير أننا قد عرفنا – من الحاضر – الاسلام قوة دافعة قادت ثورة الجزائر إلى النصر الحاسم . بل إننا عرفنا في الإسلام مذهب " وحدة الوجود " ، ولعل كثيراً من الماركسيين لم يسمعوا حتى إسمه . و " وحدة الوجود " يعرف الله على أنه ذات القوة المتحققة في الظواهر الكونية وفي الأشياء وفي الإنسان نفسه التي نراها منضبطة على قوانينها سواء كانت مادة أم طاقة أم حركة ، ولم يضق الإسلام بمذهب وحدة الوجود أو بغيره من المذاهب ولكنه ضاق بالحياة الخاملة فحرض على الاجتهاد ، ورفع عن كل مجتهد كابوس الخوف من الخطأ فأثاب المخطيء مرة وأثاب المصيب مرتين . ولا كهذا الذين قالوا إن المتناقضات يتحول بعضها إلى بعض فتتحول الطاقة في المخ إلى فكر عاقل فخافوا فلم يستطردوا قائلين إن الفكر العاقل يتحول إلى مادة .

إن كل هذه أبحاث ميتافيزيقية ، ولكن ما وراء الطبيعة ذاته مجال يزحف إليه البحث العلمي ويضيف منه – كل يوم – إلى معرفته العلمية معرفة جديدة . لهذا لا نقبل ما يقوله بعض الوضعيين من طرح ما وراء الطبيعة والاكتفاء بما هو معروف علمياً حتى الآن ، لأن البحث العلمي لا يعرف ، ولا يقبل ، أن يظل شيئاً مجهولاً ، يحرضه في هذا منطلقه العلمي : كل شيء تمكن معرفته ، وكل شيء منضبط على قوانينه الحتمية ، ولاشيء للصدفة . ويؤيده انتصار الإنسان على مدى تاريخه الطويل في معرفة ما كان يبدو يوماً ميتافيزيقياً .

وهذا يكفي ، ما دمنا لا نبحث هنا فيما وراء الطبيعة ، وإنما نبحث في القوانين التي تضبط ما هو معروف من الطبيعة في هذا الزمان ، معرفة علمية .

غير أننا لا نستطيع أن نتجاهل اعتراضاً يثور في مواجهة البحث العلمي أو في مواجهة القوانين الكلية التي ذكرناها (الحركة والتأثر والتغير) إذ ان البحث العلمي يقوم على إطراد الظاهرة المفردة وتكرارها ، وهذا لا يستقيم مع القول بأن كل شيء متحرك متغير ، إذ أننا لن نجد ظاهرة واحدة مرتين حتى نقول إن وقوعها مطرد على قانون حتمي . هذا الاعتراض صائب وقد لاحظ هيزنبرج ملاحظة حملت اسمه ، مؤداها استحالة مطابقة نتيجتي تجربتين علميتين مطابقة تامة . إن هذا يثبت ان كل شيء متغير . ولكن الانجازات العلمية التي تحققت عن طريق البحث العلمي تثبت أيضاً أن ذلك التغير في الطبيعة الجامدة على وجه خاص بطيء وطفيف بحيث يمكن تجاوزه في البحث العلمي ، دون تجاهله تماماً . كل البحث العلمي قائم على هذا الأساس . فهو يعرف مثلاً خصائص الفضة ، ولكن الفضة الخالصة تماماً غير موجودة ، ولم يمنع هذا من استعمال الفضة على أساس خصائصها في الصناعة والعلاج . لهذا اخترنا – كما ذكرنا – أن نقول إن الطبيعة تتحول معبرين بذلك عن بطء التغيير النسبي في عناصر المادة . وهذا التحول البطيء ذاته هو الذي يزكي افتراض الامتداد التلقائي للظروف من الماضي إلى المستقبل ؛ فمع أن الهرم الأكبر يتغير كل ثانية فإننا نتجاوز هذا التغيير ونسمه بالخلود والدوام ، ونتوقع أن نراه غداً على ما هو عليه اليوم . وقد تزلزل الجبال زلزالها وتخرج الأرض أثقالها فنحسبها فاجعة مفاجئة ، وهي كذلك على إدراكنا ولكنها لم تقع إلا نتيجة تفاعلات وتحولات في باطن الأرض قد تكون بنات آماد طويلة من السنين ، ومع ذلك فإن الإنسان يبني في الأرض ويسعى في مناكبها سعياً مطمئناً إلى أنها – بدونه – باقية على ما هي عليه ، وان ما يتحول فيها طفيف لا يثنيه عن البناء او السعي . وكل هذا لا ينفي وجود القانون الحتمي ؛ لأن القانون لا يحدد " ماهية " تحول المادة ولكن يحدد " كيفيته " .

وللفكر من ناحية أخرى قوانينه التي تنظم عملياته الذهنية ، ويعرف الإنسان - على هديها – كيف تكون بداية الفكرة ، وإلى أية نتيجة تنتهي ، وذلك ما يسمى المنطق (الذاتية : " أ " هي " أ " ، وعدم التناقض : " أ " ليست هي " لا أ " ، والثالث المرفوع : الشيء يكون حتماً " أ " أو لا " أ " . فالمنطق ليس أكثر من القوانين النوعية للفكر . ويطيب للبعض ان يسموه المنطق الصوري . وقد حاربه الجدليون الماديون أولاً ، يوم ان كان المعول على القوانين الكلية للتطور المادي ، ثم عادوا – في الوقت الحالي – فوجدوا فيه شيئاً مفيداً . والمنطق قد يسمى صورياً لأنه ضبط لقواعد التفكير

، أي لتمييزه عن القواعد التي تضبط حركة المادة ، ولكنه حتى تحت هذا الاسم يبقى " قانوناً نوعياً " للفكر ، كل تفكير يخرج على قواعده قد يكون هذياناً او سفسطة .

فهو ليس قانوناً للمادة والفكر معاً لأن " الفكر نتاج المادة ؛ فهما شيء واحد " كما جاء في مقدمة ما كتبه ماركس " ضد برودون " . وليس منهجاً عاماً للمعرفة بحيث يكون " المنطق ، والجدلية ، والنظرية المادية للمعرفة ، شيئاً واحداً " كما قال لينين في " كتابات فلسفية " وليس منهجاً احتياطياً لقوانين الجدل فتكون " مراعاة قواعد المنطق الشكلي في الحدود الملائمة ليس على الاطلاق ضد الجدل " كما قال كيدروف في " المنطق الشكلي والمنطق الجدلي " ، بل هو قانون الفكر . ومع هذا فإن الفكر نفسه ، منطقياً كان او هذياناً او سفسطة ، لا يفلت من حكم القوانين الكلية . فهو متأثر بغيره مؤثر فيه متغير دواماً في حركة مستمرة . والطب يجد في هذه القوانين تفسيراً لتأثير العلل الجسدية ، وظروف البيئة ، والوراثة ، في المقدرة العقلية للذين لا يتبعون في تفكيرهم قواعد المنطق .

- ١٣ -

كل هذا :

- معرفتنا القوانين الكلية : (التأثير والتأثر والحركة والتغير) ،
- ومعرفتنا القوانين النوعية للطبيعة وأجزائها ؛ (التحول النوعي) ،
- ومعرفتنا القوانين النوعية للتفكير (المنطق) ،

لا يفسر ظاهرة التطور كما نراها في المجتمعات الإنسانية بما تتضمنه من خلق وإضافة . كل هذا قد يصلح تفسيراً لوجود البحر الأحمر حيث هو ، وانفصاله عن البحر الأبيض بتلك الشقة الضيقة التي كانت يوماً صحراء قاحلة ، ولكنه لا يفسر وجود قناة السويس . قد نعرف على ضوء كل هذا ، لماذا شق النيل مجراه الحالي ولكنه لا يفسر لماذا أقمنا السد العالي لنغير ذلك المجرى . قد نعرف على ضوئه ما عرفه داروين ، ولكن ما قاله داروين لا يفسر كيف أطلق الانسان قرداً إلى الفضاء قبل أن يخاطر بسلامته . إنه يفسر الطبيعة بدون إنسان ، ولكنه لا يفسر تطور الطبيعة في ظل الإنسان وتطورالإنسان نفسه . وقد أقامت الجدلية المادية صرح المادة ، وأقامت الجدلية المثالية صرح الفكر ، ووقف الصرحان دون ان تستطيع أي من النظريتين ان تجيب عن السؤال الأول في الفلسفة : كيف يؤثر الفكر في المادة وكيف تؤثر المادة في الفكر ، أي على أية

قاعدة يكون التأثير ، فتجاهلت المثالية الإنسان أول الأمر وأرادت أن يؤثر الفكر تأثيراً مباشراً وحاسماً في المادة . وتجاهلت المادية الإنسان آخر الأمر وأرادت ان تؤثر المادة تأثيراً مباشراً وحاسماً في الفكر . ولما كان التطور بما يعنيه من خلق وإضافة يتم عن طريق الجدل ، قال الأولون إن الجدل فكري ، وقال الآخرون إن المادة جدلية .

وقد رأينا كيف ان المادة تتحول دون جدل ، وكيف ان الفكر الذي يخرج عن قواعد المنطق يعتبر هذياناً ، فلا يبقى إلا أن نبحث عن الجدل الخلاق في تلك الوحدة التي يجتمع فيها الفكر والمادة لا ينفصلان ولا يختلطان ، والذي اخترنا أن نسميه " جدل الإنسان " .

-١٤ -

كما أن المعرفة العلمية بسيطة وغير غامضة فإن جدل الانسان بسيط وغير غامض إذ نلمسه في كل حركة من حياتنا اليومية .

فالإنسان كما أنه كائن عضوي مكون من لحم ودم وعظم وآلاف المركبات الكيميائية ، كائن ذكي أيضا ، فهو وحدة نوعية من الذكاء والمادة . وقد استطاع أن يكشف كثيرا من القوانين التي تنظم نشاط الانسان وان يثبتها بالاختبار والتجربة . وليس الطب البشري إلا فرعا من تلك العلوم التي تتخذ من الانسان موضوعا للدراسة ، ومن بينها ايضا علم النفس . وعلم النفس وإن كان حديثا لم يكتمل بعد فثمة حقائق أولية ثابتة به وحتى بدونه من الملاحظة العادية ؛ وهي أن للانسان قدرة على التذكر والادراك والتصور والعمل . وإذا كان بافلوف العالم الروسي قد استطاع أن يدرس المخ في المعمل " بوصفه الجهاز الخاص بالعلاقات بين الكائن العضوي كله وبين الوسط المحيط به " ، فلا شك في أنه قد عرف الذاكرة والادراك ، والمخيلة كحقائق علمية لا يرقى اليها الشك ، وقد عرفنا نحن القدرة على العمل بدون معامل . والتذكر استرجاع الماضي . فالماضي الذي لا تدركه سائر الكائنات لا يتقضي بالنسبة للانسان بل يحتفظ به ويسترجعه في ذاكرته . ويستطيع أن يدرك الروابط التي حكمته وعلل وقوعه ، ثم يستطيع أن يتصور المستقبل مستخدما ذات العناصر التي استرجعها من الماضي ، وأن يعيد تركيبها على أساس القوانين التي ادركها . وبتلك القدرة على استرجاع الماضي وادراكه وتصور المستقبل يتحدد أي نمط من سلوك الانسان . فالذي يحس بالجوع مثلا يسترجع تجارب الاحساس بالجوع في الماضي ويدرك أن بقاءه بدون سعي الى الطعام يؤدي الى مزيد من الجوع فيتحرك ويذهب الى منزله ويأكل فيشبع أي يحل مشكلة الجوع . وبذلك يغبر بإرادته وعمله السير التلقائي للظروف

ليحقق نتيجة ملائمة لحاجته . وإذا استيقظ موظف في الصباح فأنه يتذكر من ماضيه أنه إذا لم يذهب إلى مقر عمله في الساعة الثامنة صباحا سيخصم من مرتبه أجر يوم . ثم يدرك انه لو ظل في مخدعه فإنه لن يكون في مكتبه في الساعة المحددة ، فينهض اراديا ليغادر منزله الى حيث يكون موجودا في الموعد المحدد . وإذا أخذنا مثلا أكثر تعقيدا أحد موضوعات التخطيط الاقتصادي ، نجد أن الخبراء يدرسون ما تجمع من إحصائيات عن الزيادة السنوية لعدد السكان في السنوات العشر الماضية ، ويدركون معدل الزيادة السنوي ، ويدرسون احصائيات الزيادة في انتاج المواد الغذائية ، ويدركون أن السكان كانوا يتزايدون في الماضي بنسبة تزيد على معدل الزيادة في انتاج المواد الغذائية ، فيتوقعون أن استمرار هذا في المستقبل أي السير التلقائي للظروف سيؤدي إلى أنه بعد عدد معين من السنين لن تكفي المواد الغذائية حاجة الشعب ، فيضعون خطة لرفع نسبة زيادة انتاج المواد الغذائية ، أي يغيرون السير التلقائي للظروف بحيث أنه في الموعد الذي كان متوقعا للمجاعة يجد الشعب كفايته من المواد الغذائية ، وعلى ضوء هذا يمكن فهم جميع الامثلة التي ضربها الماديون الجدليون للجدل في موضوعات اجتماعية أي متضمنة الانسان ، ومنها المثل الذي سبق أن نقلناه والذي ضربه بولتزير ليدلل على القانون الجدلي الرابع ؛ مثل الصراع بين الجهل والمعرفة في حركة دراسة الماركسية .

هذه الحركة نفسها هي الجدلية التي قلنا أنها خاصة بالانسان ... يهمنا هنا أن نسارع الى القول بأن كون الحركة الجدلية تتضمن " التذكر فالادراك فالتصور " لا يعني أنها حركة فكرية ، وان الجدل جدل فكري ؛ فالتذكر هو تذكر يشمل المادة ، والادراك يشمل ادراك قوانين المادة ، والتصور تركيب ذهني للمادة . فالمادة هي محتوى الفكر ، والفكر محيطها الذي يتحدد بها وتتحدد به ، وتكوّن معه وحدة لا يمكن انفصامها . ولذلك قلنا إنه جدل الانسان ، ولم نقل أنه جدل الفكر ، فالفكر ليس إلا خاصة من خصائص ذلك الكائن من مادة وذكاء الذي يسمى الانسان . وقد قلنا أن العمل - وهو مادي - هو الحركة الاخيرة في الجدل . فالحركة الجدلية إذ تبدأ من مشكلة تسهم فيها المادة تنتهي الى حل مادي يسهم فيه الفكر .

لو كانت هذه الحركة التي يقوم بها الانسان والتي تضبط أي نمط من سلوكه وبالتالي تعتبر بالنسبة اليه قانونا نوعيا حركة جدلية لكان حتما أن تكون منطوية على نقيضين في محتوى واحد ، وأن يكون النقيضان في صراع دائم ، وأن يخرج من الصراع شيء ثالث أكثر تقدما من النقيضين .

النقيضان في جدل الانسان هما الماضي والمستقبل اللذان يتبع أحدهما الآخر ويلغيه ولا يلتقي به قط ، ومع هذا يجمعهما الانسان ويضعهما وجها الى وجه في ذاته .

والماضي – بالنسبة الى الانسان – مادي جامد غير متوقف عليه وغير قابل للتغيير ، وبمجرد وقوعه يفلت من امكانية الالغاء . ولكن الانسان إذ يعرف عن طريق استرجاعه كيف وقع يدرك امتداده التلقائي في المستقبل . والمستقبل بالنسبة الى الانسان تصور لا يحده قيد من الزمان أو المكان . وأقصى مستقبل لأي انسان أن تتحقق جميع احتياجاته . وفي الانسان يجتمع النقيضان وتثور المشكلة يالصراع بين الماضي ممتدا تلقائيا في المستقبل ، وبين المستقبل الذي يريده الانسان . بين الماضي يريد ان يمتد فيلغي ما يريده الانسان ، وبين ما يريده الانسان أن يتحقق فيلغي امتداد الماضي . وتكون المشكلة – التي تعبر عن الصراع – هي ذلك الفرق بين الواقع المسترجع من الماضي ، والمستقبل الذي يريده الانسان . ويعبر عنه تعبيرا سلبيا بالحاجة ، أي شعور الذات بعدم الاكتفاء (من تجربة الماضي) ونزوعها الى الاكتفاء (في المستقبل) ومقاومة الظروف (الماضي ممتدا تلقائيا في المستقبل) لإشباع تلك الحاجة . وبقدر ما يكون الفرق كبيرا يكون التناقض عميقا ، فيكون الصراع قويا ، فتكون المشكلة حادة . وبقدر ما يسترجع الانسان من ماضيه يتصور من مستقبله ويتحدد شمول المشكلة التي لا بد من حلها . ويظل الصراع قائما : ظروف الماضي تفرض نفسها على المستقبل وتقاوم الالغاء لتلغي المستقبل الذي يتصوره الانسان لنفسه ، والمستقبل الذي يريده الانسان ويتصوره يفرض نفسه ليتحقق فيلغي ظروف الماضي من المستقبل . ويتم الصراع بين الماضي والمستقبل حيث يلتقيان ، ولا نقول الحاضر ، إذ لا وجود لما يسمى الحاضر بين الماضي والمستقبل إلا إذا ألغينا الزمان . عند نقطة الالتقاء تلك – وفي الانسان – يكون الصراع ويكون الحل الذي يتحقق بالعمل متضمنا إضافة جديدة .

أما كيف يحل التناقض فقد قلنا إن صراع النقيضين يطرح المشكلة التي لابد أن تحل ، ثم يستعمل الانسان إدراكه ليعرف كيف نشأت المشكلة ، أي ما هو وجه التناقض بين الظروف وحاجته (الظروف تعبير عن امتداد الماضي والحاجة تعبير عن المستقبل الذي يريده) ويستفيد الانسان من مقدرته على معرفة الماضي وقوانين وقوعه ليعدل شروط تحقق تلك القوانين ، ويحول دون استمرار الماضي في المستقبل وهو ما أسميناه الامتداد التلقائي للظروف ، كما يستفيد من معرفته العلمية للظروف لتعديل المستقبل الذي يتصوره الى المستقبل " الممكن علمياً " ، أي يجد حلاً يتضمن ما يريده الانسان ، وتسمح به قوانين الظروف معاً . هذا الحل يتحقق بالعمل المادي أو الذهني تبعا لطبيعة المشكلة . هذا الحل يلغي من الظروف كما يحددها الماضي مالا يتفق مع

المستقبل كما يريده الانسان ويلغي من المستقبل الذي أراده الانسان ما لا يتفق مع امكانيات الظروف وقوانين تغييرها النوعية . فيخلق - في كل لحظة وفي كل مكان - مستقبلا متفقا مع حاجة الانسان وظروفه ، أي خاليا من جمود الماضي وخيال المستقبل . أما أداة الخلق فهو العمل ، الذي يحل التناقض وتتم به الحركة الجدلية .

كيف تتسق الحركة الجدلية بعد هذا ؟

بفعل الماضي والمستقبل ذاتهما . إذ أن الحل الذي يتحقق بالعمل إضافة ينتهي بها تناقض ، وينشأ بها تناقض جديد ؛ لأن ما يتحقق فعلاً يلحق فور تحققه بالماضي ، فالزمان لا يتوقف . وبذلك تنشأ نقطة التقاء جديدة بين الماضي والمستقبل ، أي صراع جديد ومشكلة جديدة . ويسهم الحل الذي كان مستقبلا ثم اصبح ماضيا بتحققه في اغناء الماضي الذي يسترجعه الانسان وهو يواجه مستقبله الجديد ، فيزيد من مدى تصوره للمستقبل ، ويكشف له مدى جديداً من حاجاته وينشأ بذلك صراع جديد ثم يحل وهكذا . وكل ما يتحقق في الواقع يعتبر خطوة الى الامام ، لأنه إضافة . وهكذا تتتابع المشكلات وتتتابع الحلول ويتقدم الانسان وحاجته معلقة دائما على بعد أمامه في سباقه مع ظروفه ، يندفع الى المستقبل وكلما حقق جزءاً من مضمونه امتد أمامه وظل مستقبلاً ذا مضمون جديد وفي تاريخ الانسان سار هذا الجدل من البسيط الى المركب ، ومن المحدود الى الأكثر شمولا ، وكلما زادت تجارب الانسان اغتنت ذاكرته فاتسعت تصوراته ، وزادت حاجته فزادت مشكلاته ، فأبدع لها مزيدا من الحلول . ولهذا لم يستو تقدم الانسان على نسبة واحدة وأصبح يحل في شهور ما كان يحله في قرون مع أن مشكلاته قد تضاعفت أضعافاً .

وإذا كان الجدل قانوناً خاصاً بنوع الانسان فإن الانسان لا يفلت من القوانين الكلية التي تحكم الطبيعة ، وهو جزء منها يتأثر ويؤثر في حركة دائمة وتغير مستمر ، وتحكمه تلك القوانين كوحدة من الذكاء والمادة . فهو لا يستطيع مهما كان ذكيا أن ينفصل عن الظروف التي تحيط به ، أولا يتأثر بها ، أو أن يتوقف عن التأثير فيها . ولا يستطيع مهما كانت ارادته أن يثبت نفسه فلا يتغير عضويا وفكريا . كما لا يستطيع مهما بلغ تصوره أن يخلق طبيعة غير الطبيعة الموجودة فعلا والتي تشمله . لهذا فإن جدل الانسان كقانون يعطل إذا لم يكن الجدل في حركته مستنداً الى المعرفة الصحيحة للطبيعة وقوانينها واستعمال تلك القوانين استعمالا صحيحا . وإذا كنا قد ذكرنا من قبل أن كل قانون مشروط حتى لو لم يظهر الشرط في صياغته فإنا نقول هنا إن المعرفة العلمية بقوانين الطبيعة هي شرط قانون الجدل . فالقول بأن الجدل يتم بدون أن تتحقق

المعرفة العلمية الصحيحة بقوانين الطبيعة كالقول بأن الماء يصبح بخاراً في الضغط العادي بدون حرارة وكلاهما لغو غير علمي .

ومن هنا يختلف جدل الانسان عن الجدلية المثالية ؛ لأن التناقض لا يقوم بين أفكار ويحل بأفكار بعيداً عن المادة ، ولكنه تناقض بين ماض مادي وتصور مستقبل للمادة يحل بتشكيل ذكي للمادة . فجدل الانسان يسفر عن ابداع واقعي ، وجدل الفكر لا يسفر إلا عن أفكار معلقة في رؤوس أصحابها . ويختلف جدل الانسان عن المادية الآلية التي يعبر عنها لابلاس فيما نقله عنه جايتان بيرو في " مقدمة الاقتصاد السياسي " بقوله : " لو أمكن لعقل ما أن يعرف في لحظة معينة كل القوى التي تقود الطبيعة والوضع النسبي للكائنات التي تكونها ، ولو كان من ناحية اخرى من السعة بحيث يستطيع أن يخضع كل هذه المعطيات للتحليل لكان هذا العقل قادراً على أن يضم في صيغة واحدة حركات أكبر الاجسام في الكون ، وحركات أخف الذرات فيه وعندئذ يصبح واثقا من كل شيء ، كما أن المستقبل والماضي يصبحان حاضرين أمام عينيه " ، فإن جدل الانسان يضيف : وعندئذ يكون الانسان الذي يحمل ذلك العقل قادراً بالعمل المناسب على تحقيق المستقبل الذي يريده . كذلك يختلف عن الجدلية المادية لأن الجدل لا يتم الا في الانسان ، فهو الجدلي الوحيد والمادة غير جدلية .

عن طريق جدل الانسان يقود الانسان مصيره ويبدع مستقبله . وقد استطاع فعلاً أن يحقق هذا في المجالات التي أحاطت بها المعرفة العلمية . فاستطاع العلماء أن يطلقوا الصواريخ كتلاً ثقيلة إلى آماد بعيدة في الفضاء . وقبل أن تنطلق الصواريخ كانت مواد راكدة نسبيا تحولت الى صواريخ بعد أن أضاف اليها جدل الانسان حلاً نظرياً لعديد من المشكلات ، واستعمالا بارعاً لقوانين الطبيعة ذاتها ثم نفذها عملاً هو وحده القادر عليه . وكلما زادت معرفة الانسان للظروف المحيطة به ، وقوانين حركتها كانت حلوله مشكلاتها أكثر قابلية للتحقيق ، أي كانت ارادته أكثر تأثيرا في مستقبله . وفي التطبيق أي تنفيذ حل المشكلة يتبين الدليل الحاسم على ما إذا كنا قد استخدمنا مقدرتنا الجدلية استخداما صحيحا أم لا . قال فريدريك انجلز فيما نقله عنه بولتزير في كتابه " المبادىء الاساسية في الفلسفة " : " بمجرد أن نستخدم هذه الاشياء استخداما خاصا بنا على أساس الصفات التي ندركها فيها نضع بذلك دقة إدراكنا الحسي أو عدم دقته في محك اختبار لا يخطىء ، فإذا كان ادراكنا خاطئا كان من الخطأ استعمال الشيء الذي أوحت لنا به ومن ثم لزم أن تفشل محاولتنا . أما إذا نجحنا في بلوغ هدفنا ، وإذا قررنا أن الشيء يطابق تصورنا له ، وأنه يعطينا ما كنا ننتظره من استعماله ، فإن هذا يكون

الدليل الايجابي على أن ادراكنا الشيء وصفاته يتفق في حدود هذا الاستعمال مع الواقع الموجود خارجنا . وإذا انقلب الأمر وفشلنا فإننا لن نلبث أن نكشف عن فشلنا ؛ إما بأن نجد أن الادراك الذي كان أساس محاولتنا ناقص أو سطحي في حد ذاته ، وإما بأن نجد أنه ارتبط بمعطيات إدراك آخر بطريقة لا يبررها الواقع ، وهذا ما نسميه بالتدليل الخاطيء . وبقدر ما نهتم بتثقيف حواسنا واستخدامها استخداماً صحيحاً ، وبقدر ما تقصر فعلنا على الحدود التي يرسمها لنا إدراكنا المتحصل بطريقة صحيحة (أي تحت توجيه العلم) والمستخدم استخداماً صحيحاً ، بقدر ما نجد أن نتيجة فعلنا تبرهن على اتفاق ادراكنا مع الطبيعة الموضوعية للأشياء المدركة " . وما قاله انجلز تطبيق دقيق " لجدل الانسان " ولكن ليس معنى هذا أن " جدل الانسان " لا يختلف عن الجدلية المادية ، بل معناه أننا إذا جردنا الحلول الصحيحة التي يقولها الجدليون الماديون من القشرة المادية التي يغلفونها بها تجد أنفسنا أمام الحلول التي يقول بها " جدل الانسان " . فقد استطاع انجلز – مثلاً – أن يبتكر فيما قاله تركيبا لغويا هو " تثقيف الحواس " ليصبغ الحملة بصبغة مادية . ولكنه لم يستطع أن يجد كلاما يحل محل كلماته : " على أساس الصفات التي ندركها " وهي حصيلة الذاكرة و " قررنا أن الشيء يطابق تصورنا له " وهي المعرفة العلمية و " يعطينا ما كنا ننتظره " وهو تصور الحل الذي نضعه للمشكلة . وكل هذه عناصر من الانسان الذكي الذي يختفي في ضمير المتكلم .

والواقع أن هذه الفكرة البسيطة : " جدل الانسان " تفسر تفسيرا علميا تلك الظاهرة التي أثارت أعنف المناقشات ، ونعني بها البدهيات . وعلى ضوئها – وليس على ضوء الجدلية المادية – يمكن أن نفهم ما قاله مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " من ان " قوة الفكر تتمثل في مقدرته على تجاوز اللحظة الحاضرة ، بإدراك الماضي وتصور المستقبل بواسطة القوانين التي اكتشفها " . وقولهم : " يوفق الحيوان بين ذاته وبين الطبيعة سلبياً مستفيداً بما تقدمه الطبيعة ذاتها . أما الانسان فيوفق بين نفسه وبين الطبيعة ايجابيا ، فيغير الطبيعة ليحقق غايته ، ويخلق لنفسه ظروفا للوجود لم تكن معدة له " وقولهم : " ان القوانين التاريخية ذاتها لا تصنع التاريخ بدون الانسان . إنما يتحدد مجرى التاريخ خلال عمل الانسان فقط : النضال والتوجيه الواعي لجهود الملايين من الناس " ... الخ .

ان كل هذا يعني بوضوح ، أن الظروف بدون الانسان ، بما فيها الحيوان والطبيعة والتاريخ ، لا تصنع المستقبل ؛ أي أن قوانين تحولها أو " تطورها " لا تفسر كيف تطور الانسان ، وكيف تطورت الطبيعة في ظل الانسان وبفعله ، وأنه لكي نفهم تلك العملية الخلاقة التي غير بها

الانسان نفسه وغير الطبيعة معه ، لا بد أن نرجع الى الانسان وقوانينه . ولما كان الخلق والاضافة حصيلة التطور الجدلي ، فإن الجدل أحد قوانين الانسان النوعية وإن كل شيء عدا الانسان " ليس جدلياً".

وفكرة " جدل الانسان " تستطيع أن تكشف لنا مدى صدق لينين ، عندما استطاع أن يقول في الجزء ٣٨ من كتاباته - بالرغم من الضرورة السياسية للتعصب الماركسي :

" من واقع الحياة الى التنفكير المجرد ، ثم من التفكير المجرد الى الممارسة العملية ، تلك هي عملية الجدل لمعرفة الحقيقة ، أي معرفة الواقع الموضوعي " .

كل ما فعلناه ، اننا قد تحررنا من التعصب للماركسية أو لغير الماركسية فاستطعنا أن نقول بصراحة وحسم ، إن الطبيعة غير جدلية ، وإن الانسان جدلي . إن الطبيعة تتحول وأن الانسان يتطور . إن الطبيعة خالية من التناقض والانسان هو محتوى التناقض والصراع . إن الطبيعة لا تفنى ولا تتجدد وإن الانسان يخلق كل يوم جديداً في نفسه وفي الطبيعة .

❖❖❖

هل تستحق هذه الفكرة البسيطة كل هذا العناء ؟

سنرى آية ذلك في التطبيق النظري ، أي فيما إذا كان من الممكن عن طريقها معرفة " أسس الاشتراكية العربية " وفيما إذا كانت تستطيع أن تفسر كل ما عجزت عن تفسيره الجدلية المادية . والتطبيق محك الاختبار الذي لا يخطيء كما قال انجلز وقلنا معه .

الفصل الثالث

الحرية أولاً

- ١ -

الاشتراكية التي كانت أمل الجماهير المضطهدة في كل مكان تمر بأزمة منذ ان انتقلت من المرحلة النظرية – في القرن التاسع عشر – إلى مرحلة التطبيق في القرن العشرين . وازمة الاشتراكية حادة لأنها تتصل بحرية الانسان . لم يعد من مصلحة الاشتراكية أن يتجاهل الاشتراكيون تلك الظاهرة المفزعة التي صاحبت قيام النظام الاشتراكي في كثير من الدول ، ونعني بها إلغاء الحرية الفردية ، وفرض الاستبداد ، بحجة تحقيق الاشتراكية . وهي ظاهرة تفرض نفسها على الملاحظة العادية في كثير من دول أوروبا ، وتحاول ان تجد لها مكاناً في التطور الى الاشتراكية خارج أوروبا ، ولا يمكن ان ننسى انه باسم الاشتراكية قامت النازية في ألمانيا ، ولم تلبث ان دمرت نفسها ، وأسهمت في قيام الحرب العالمية الثانية وما صاحبها من تخريب إجرامي . كما لا يمكن تجاهل أزمة الحرية في دول أوروبا الشرقية وفي مقدمتها الاتحاد السوفييتي نفسه . فقد طرح حكام الاتحاد السوفييتي أنفسهم ازمة الحرية في بلادهم في المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفييتي . وإذا كان أعداء الاشتراكية في أنحاء الأرض قد هللوا لهذا الكشف فإن الاشتراكيين قد أصابهم الفزع ، فقد كانت التجربة الاشتراكية في الاتحاد السوفييتي أكبر أثراً من ان تكون قومية .

كانت التجربة الأولى للاشتراكية بصفة عامة ، ومن هنا كانت تهم كافة الاشتراكيين . والسؤال الذي لا بد ان يكون قد طرحه كل اشتراكي على نفسه لم يكن منصباً على سلوك ستالين كفرد ولكن على الاستبداد كظاهرة استطاعت ان تعيش في ظل الاشتراكية ، وان توجه قسوتها إلى الاشتراكيين انفسهم . وقد وصف خرتشوف تلك الظاهرة عندما قال في خطابه في المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفييتي : " إن الطغيان الذي يمارسه شخص واحد يشجع الآخرين على ممارسة الطغيان ضد غيرهم . ومن ثم فإن الاعتقالات واسعة النطاق ، ونفي الآلاف من الناس ، والاعدام بغير محاكمة وبغير تحقيق ، خلقت أوضاعاً يشوبها الشعور بعدم

الأمان والخوف واليأس أيضاً " . كيف يحدث هذا في ظل الاشتراكية ؟ . كيف تحدث " المأساة " كما أسماها خرتشوف عندما ترتكب الاجراءات العنيفة والقمع الجماعي والاستبداد في وقت " كانت الثورة فيه قوية ظافرة ، والنظام السوفييتي مستتباً ، والطبقات المستغلة قد استؤصلت ، والاشتراكية صلبة عميقة الجذور في الحقل الاقتصادي " ؟ المشكلة او المأساة ليست في معرفة كيف استطاع ستالين أن يستبد ، ولكن كيف أمكن الاستبداد أن يقوم في ظل الاشتراكية ؟ كيف لا يحتوي النظام الاشتراكي مناعة ذاتية ضد الطغيان ؟ كيف تمكن الحزب الشيوعي في المجر من ان يتجاهل " شعور جماهير الطبقة العاملة والفلاحين والمثقفين ، وان ينتهك حرمة القانون بشكل خطير " كما قال بافل بارانيكوف في كتابه " ماذا حدث في المجر " وهو يحلل أسباب ثورة الشعب المجري سنة ١٩٥٦ ؟ لا يمكن أن يتجاهل الاشتراكيون كل هذا ، ولا ان يتجاهلوا التيار الانتهازي الذي كاد ان يصبح ظاهرة عامة بعد الحرب العالمية الثانية ؛ فعندما وعى الناس من تجربة الحرب مدى ما يمكن ان يؤدي اليه النظام الرأسمالي من تخريب شامل ، وتطلعت الجماهير المستعبدة في جميع أنحاء الأرض إلى الاشتراكية كضمان لمستقبل من السلام والتقدم ، قام الانتهازيون والمغامرون بل والاقطاعيون والرأسماليون أنفسهم برفع شعار الاشتراكية ، فكيف يمكن ان تكون الحرية في الاشتراكية غير محددة إلى الدرجة التي تسمح لأعدائها بادعائها ؟ كيف لا تحمل الاشتراكية مناعة حية ضد الانتهازية ؟ . لا يمكن ان يتجاهل الاشتراكيون وما ينبغي لهم ان يتجاهلوا مدى ما وصلت إليه معركتهم ضد الرأسمالية من ميوعة مضللة . لقد ظل الاشتراكيون حقبة من الزمان يعتقدون ان الرأسمالية في طريقها إلى الانهيار بحكم ما أسموه الصراع الباطني في النظام الرأسمالي ذاته ، واستطاع الاشتراكيون أن يقدموا لهذا تبريرات نظرية فانتقل اقناعهم النظري إلى صفوف الرأسماليين أنفسهم ، فعرضت الرأسمالية في تقهقرها الحلول التصفية والمهادنة وبدأت — تحت ضغط الفكر الاشتراكي — في التخلي عن مواقعها . ولكن الأمر يبدو الان مختلفاً . فقد استرد الرأسماليون أنفاسهم عندما رأوا أن الاشتراكية في التطبيق مهددة من داخلها ، ويعلن الرأسماليون الآن أنهم منتظرون انهيار النظام الاشتراكي نتيجة بذور الخطر الكامنة في تركيبه الداخلي . وتسللت هذه الدعوة إلى الفكر الاشتراكي نفسه ، فبعد أن كان الاشتراكيون مشغولين بتطوير الاشتراكية الصاعدة أصبحوا مشغولين بالدفاع عن مصيرها . ومن صفوف الاشتراكيين خرجت دعوات الحلول الوسطى ومهادنة الرأسمالية .

كل هذا واقع ملموس ، لا يمكن تجاهله ولا ينبغي ان نتجاهله .

من أين جاء هذا الخطر الذي يهدد الاشتراكية ؟ .

لا يمكن أن يكون هذا الخطر راجعا إلى ضراوة الرأسمالية وهي تدافع عن بقائها ، فإن أي اشتراكي يعلم ان الرأسمالية لن تنهار دون ان تقاتل بوحشية للاحتفاظ بالمكاسب التي انتزعتها من أفواه الشعوب . وإذا كانت الرأسمالية الغربية مثلا قد لعبت دوراً قذراً في ثورة المجر ، او حتى لو كانت هي التي أشعلت الثورة ، فإن أي اشتراكي كان يجب ان يتوقع أن الرأسمالية متربصة بالاشتراكية وانها لن تتردد في استعمال أقذر الاساليب لتهزمها . أليس هذا اول درس في الاشتراكية ؟ .. إذن فليخرس كل أولئك الذين يدعون الاشتراكية ويستغلون معاركها استغلالا رخيصا . أولئك الذين يريدون للاشتراكيين ان يقبلوا الاستبداد والعبودية حتى لا تضعف ثورتهم ضد الدكتاتورية صفوف الاشتراكيين . الذين لا يسمعون كلمة في سبيل الحرية إلا ويملئون الأرض عويلا على وحدة الصف الاشتراكي ثم يملئونها سباباً لأن الرجعية المتربصة ستستفيد من الثورة على الاستبداد كأن الاستبداد ليس رجعية عاتية . إن هؤلاء الاشتراكيين " الاصلاء " يطيب لهم ان يحددوا مواقفهم تابعين مواقف الرجعية . إن صمت الرجعيون تكلموا ، وغن تكلم الرجعيون صمتوا ، وبذلك أصبحوا من حيث لا يدرون لعبة في ايدي أعداء الاشتراكية . إن الاشتراكية والاشتراكيين أكثر ايجابية من هذا ، لأن مواقفهم تتحدد على أسس علمية لا تعرف النفاق أو الانتهازية ، ولا تعرف الخوف أيضاً . إن عداء الرجعية للاشتراكية أمر مفروغ منه ، وثقة الاشتراكيين بمبادئهم تمنحهم الجرأة على مواجهة أعدائهم ، سواء كانوا رأسماليين أم فاشيست ، والانتصار الحاسم على العبودية في الرأسمالية أن يكون الناس أحراراً في الاشتراكية . فلنكف إذن عن العويل فإن العويل لا يجدي وعلى الاشتراكيين أن يبحثوا عن السبب الذي مكن منهم أعداءهم . عليهم أن يبحثوا عن السبب الذي جعل الاشتراكية في المجر سنة ١٩٥٦ تفقد حيويتها وتجف حتى تصبح هشيماً تلتهمه النيران التي يشعلها الرأسماليون .

إن الصراع ضد الرأسمالية والرجعية في كل مكان ليس هو الخطر الذي يهدد الاشتراكية . ولا يمكن أن يرجع الخطر إلى عجز الاشتراكية كنظام اقتصادي . إن الرأسمالية كنظام اقتصادي ينحسر ، وان الاساليب الاشتراكية تزاحم الاساليب الرأسمالية وتغزوها من الداخل ؛ ففي ميدان لقمة العيش وتأمينها تفوقت الاشتراكية على الرأسمالية تفوقا ساحقاً عندما حلت مشكلتين لم تستطع الرأسمالية – ولن تستطيع – حلهما ، ونعني بهما البطالة والجوع . وإذا كان النظام الاشتراكي في كثير من البلاد لم يرتفع بالرخاء إلى المستوى الذي تحقق في بعض البلاد الرأسمالية فلأن الاشتراكية كانت ملزمة بأن تتوقف عن الانطلاق الرأسي إلى الرخاء ، لتوفر الضرورات الأولى على مستوى جبهة عريضة تضم الجماهير كلها بدون

استثناء . إن الشعور الشامل بالمسئولية الشعبية عطل – مؤقتاً – الانطلاق السريع الى الرخاء الفردي . وعندما تعدت بعض البلاد الاشتراكية مرحلة تحقيق الضرورات الأولى ، انطلقت في المجال الاقتصادي والفني بمعدل من السرعة يفوق الانطلاق الرأسمالي ، مما يضمن لها ان تلحق به وتجاوزه .

إذن فنتيجة السباق في الميدان الاقتصادي تثبت تفوق الاشتراكية وبالتالي لا يكمن فيه خطر على مصيرها .

إنما يكمن الخطر في عجز أغلب التطبيقات الاشتراكية ، حتى الآن ، عن تحقيق التقدم الاقتصادي والحرية الفردية معاً . هذا الخطر الذي يفرض نفسه على الملاحظة العادية في داخل البلاد الاشتراكية ، وفي هزائم الأحزاب الاشتراكية خارجها ، أصبح شاملاً لأغلب الجبهة الاشتراكية في العالم . هنا الخطر على الاشتراكية ، لأنه يمس أساسها الذي لاتقوم إلا عليه ، إذ يمس الجماهير ذاتها . إن عجز النظام الاشتراكي في التطبيق – حتى الآن – عن الحفاظ على الحرية وامتداد هذا العجز إلى أغلب التطبيقات الاشتراكية ، كاد ان يربط الاشتراكية بالاستبداد في أذهان الجماهير ، أي في أذهان أولئك الذين تعتبر الاشتراكية نور حياتهم . ويوم ان تفقد الاشتراكية ثقة الجماهير فيها كحل لمشكلات حياتهم اليومية ستنهار مهما كانت صلابة أساسها النظري . ولا يمكن لاشتراكي – إن كان اشتراكيا حقاً – ان يلوم الجماهير إذا كانت قد لمست وأحست في حياتها العادية أن النظام الاشتراكي كما طبق في أماكن كثيرة يمارس مع تقدمه الاقتصادي ضغطا خانقا لحرية الافراد . لا يجدي الاشتراكية شيئاً ان تستأصل المعبرين عن شكواهم بمجازر التطهير وان توصمهم بالخيانة والانحراف . إن أي مستبد يستطيع ان يطلق على الناس ما شاء من ألقاب الخيانة ، ولكن هذا لن يجديه شيئاً كما لم يجد ستالين ابتكاره تهمة عدو الشعب ، وقضاؤه على الاشتراكيين أنفسهم تحت ستار هذه التهمة البشعة . على الاشتراكيين ان يكونوا أكثر موضوعية في علاج موجة خيبة الأمل التي تهدد ثقة الجماهير في العالم الاشتراكي الآن . عليهم ان يدرسوا دراسة موضوعية أزمة الحرية في الاشتراكية ، وان يصلوا فيها إلى حل ، وان يطبقوا هذا الحل ويختبروا صحته في الواقع . عليهم ان يحققوا الاشتراكية الديموقراطية بأي ثمن ولو كان معاناة ألم الافلات من راحة الجمود النظري وتجاهل الواقع .

إن لم يفعلوا فإنهم يعرفون النتيجة ؛ والنتيجة الواضحة الآن هي ان الرجعية الرأسمالية تنصب للجماهير فخ الحرية الشكلية المفرغة من كل مضمون حقيقي لتجذبها إلى العبودية الاقتصادية.

إن النجاح في تحقيق الحرية الفردية في الاشتراكية – في النظرية وفي التطبيق معاً – هو الأمل الذي يتطلع اليه الاشتراكيون في العالم ، وعندما يتحقق سيبدأ به عهد جديد في تاريخ البشرية . ونحن نعلم ان الافلات من الجمود أصعب من مقاومة التجمد ، وان التحرر من الاستبداد أصعب من المحافظة على الحرية ، لذلك فإننا لا نأمل كثيراً في أن يأتينا حل الأزمة من الاشتراكيات المستبدة ومن أوروبا على وجه عام . ففي ظل الاستبداد يتحمل الاشتراكيون ضغطين : ضغط الدكتاتورية الداخلي ، وضغط الرأسمالية من الخارج . ولا شك في ان كثيراً من الاشتراكيين في أوروبا محتاجون لكل قواهم لتحطيم هذين الضغطين قبل ان تتوافر لهم فرصة إرساء قواعد الاشتراكية الديمقراطية ، بل لعلهم كتطلعون إلى غيرهم من الاشتراكيين للقيام بهذه العملية الخلاقة .

فرصة هؤلاء الاشتراكيين ان يوجدوا في البلاد التي تمارس التجربة الاشتراكية لأول مرة حيث لا تشدهم إلى الماضي قيود من صنع أيديهم ، وحيث يزودهم تاريخ النظام الاشتراكي بثروة بالغة الغنى والخصوبة من تجارب الاشتراكيين الحلوة والمرة معاً . وإنه لمن السفاهة الحمقاء أن يبدد الجمود النظري الجمود النظري والتعصب الطفولي هذه الثروة التي جمعها التاريخ بعد ان استوفى ثمنها الغالي دماء الملايين من الضحايا والمضطهدين . ومن بين البلاد التي تمارس تجربتها الاشتراكية لأول مرة – أي المتحررة من ضغط الجمود النظري – تتاح الفرصة الكبرى للاشتراكيين في البلاد المتخلفة اقتصاديا ؛ أي المتحررة من ضغط النمو الرأسمالي ، حيث لا تمتد للرأسمالية جذور لا يمكن اقتلاعها ، وحيث تمكن المبادرة إلى القضاء عليها قبل ان تكون قد تجمعت لها عناصر صلابة المقاومة الجادة .

في هذه البلاد تتاح الفرصة الكبرى لانقاذ الاشتراكية من أزمتها .. والوطن العربي ضمن هذه البلاد .

من هنا ندرك مدى مسئولية الاشتراكيين العرب . إنهم مطالبون ، لا بحل أزمة الحياة اليومية للجماهير فحسب ، بل مطالبون أيضا بتحقيق الحل الوحيد لأزمة الاشتراكية في مرحلتها التاريخية المعاصرة . مطالبون ببتر أطراف الاخطبوط الرأسمالي قبل ان تنمو ، وبتحقيق

التقدم الاقتصادي حتى الرخاء ، وبالحفاظ على الحرية في الوقت نفسه ، وإن كان الفيصل في هذا متوقفاً على ما يحققونه في المستقبل الفسيح الذي ينتظر جهودهم الخلاقة .

– ٢ –

من هذه الزاوية فقط ، أي زاوية الأزمة الملحة ، قلنا : الحرية أولاً ، ولم نقلها لأن الحرية أهم من الاشتراكية أو بديل عنها . فعندنا أن الحرية في مجتمع غير اشتراكي شكل فارغ مضلل ، وعندنا أن الاشتراكية بدون حرية نظام مشوه غير قابل للحياة .

– ٣ –

إن معرفتنا الاشتراكية كادت أن تبلغ حد النضج بعد أكثر من قرن من الجدل النظري والممارسة الفعلية ، وهي معلومات حية لأنها حياة قائمة فعلا . أما معرفتنا الحرية فقد شملها الغموض من كل جانب ؛ ففي مقابل كل ١٠٠ كتاب عن الاشتراكية تقال كلمات عارضة عن الحرية ، وتأتي من صفوف الرأسماليين الذين لم يغفلوا قط عن أزمة الحرية المستعصية على الحل في النظام الرأسمالي . فقد تعلمنا من " جدل الانسان " أن الجدل يثور للبحث عن حل مشكلة قائمة . ولم يكف الرأسماليون قط عن مناقشة مشكلة الحرية ، لأن الحرية في الرأسمالية مشكلة دائمة . ولا يفلت الاشتراكيون من هذا القانون الجدلي . إننا إذ نحاول مناقشة الحرية فلأن الحرية في الاشتراكية قد اصبحت مشكلة تحتاج الى حل .

فما الحرية ؟

يقول مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " : " وصل الفلاسفة في مناقشتهم مشكلة الحرية الى نتائج مختلفة ولكنها كانت دائما نتائج خاطئة " .

هذا القول صادق بالنسبة الى المتفلسفين من بني البشر ، ولكنه لا يصدق بالنسبة الى الانسان البسيط الذي يقول : " أنا حر أفعل ما أريد " . ولما كنت متحيزاً تماما لأخذ البسيط من أفواه أصحابه منطلقا للبحث عما وراءه من أسس غير بسيطة فإني منطلق من القول السهل : " أنا حر أفعل ما أريد " وهو قول ينقلنا مباشرة إلى أعمق جوانب مشكلة الحرية ، ونعني بها الضرورة كشرط للحرية . فالضرورة أي خضوع الطبيعة والانسان نفسه لقوانين علمية حتمية هي الشرط الأول لإمكان تحقيق أي فعل في المستقبل ، وقابلية ما نصممه على أساس تلك القوانين للوقوع استناداً الى حتميتها العلمية . فقد رأينا أن الماضي يفلت بمجرد وقوعه من إمكانية الالغاء ، وبه

تصبح الحرية حركة موضوعها المستقبل الذي لم يقع بعد والذي تتجه إلى أن تحققه على الوجه الذي تختار ، وسيلتها الى هذا أن تحول دون امتداد الماضي تلقائيا في المستقبل ، بأن تغير شروط قوانين تحوله ، ليقع المستقبل على ما تريد . وكل هذا يصبح وهماً لو أن الطبيعة والانسان نفسه يعبران الماضي الى المستقبل ، تحولاً أو تطوراً ، على غير قاعدة منضبطة علمية . وعندما يصبح المستقبل مصادفة أو قدراً ، يمتنع الحديث عن الحرية أصلاً .

على هذا الاساس نستطيع أن نقدر المذاهب الفكرية التي تنكر انضباط العالم على قوانين حتمية " كالقدرية " مثلا . فالقدرية تذهب إلى أن ما يقع مقدر وقوعه حتما قبل أن يتدخل الانسان . غير أن هذا القول ينطوي على مفهومين متعارضين ، يخلط بينهما خلطا جاهلاً ، الذين لم يتعبوا أنفسهم في دراسة " القدرية " ويرفضونها أصلاً لأنها نظرية نشأت في كنف الأديان ، مع أنه لا يمكن فهم القدرية ولا فهم الاديان ، إلا بالتمييز بين المفهومين اللذين يتعارضان تحت عنوان واحد . فالقدرية على وجه تعني أن القوة المحركة للكون وللإنسان نفسه قائمة ومحددة قبل تدخل الانسان ، وان الانسان مقيد بها ، فلا يستطيع أن يفعل إلا ما يقتضيه نظامها وانضباطها . وهذا يساوي تماما القول بأن الطبيعة والانسان معا متطوران على أساس قوانين حتمية لا يستطيع الانسان أن يتجاهلها أو أن يخلق قوانين أخرى بديلة عنها . وهو تفكير علمي لا تضيره صياغته غير الدقيقة اينما وجدت في الكتابات الدينية أو غيرها ، كما لا يضيره أن تسمى تلك القوة أسماء مختلفة . والقدرية على هذا الوجه شرط أول للحرية ، وحافز عليها ، ومعين لا ينضب من الثقة في المقدرة على " أن نفعل ما نريد " وقد نستطيع أن نعرف على ضوء هذا كيف غيّر المسلمون وجه الأرض وأرسوا على أركانها حضارة علمية عريقة .

والقدرية ، على وجه آخر ، تعني أن مضمون المستقبل ذاته ، سيقع على الصورة المقدرة له دون تدخل من الانسان وعلى غير قاعدة معروفة ، أي أن هناك قوة أخرى ، أو إرادة خفية ، تحل للإنسان مشكلات حياته ، وتبني له مستقبله طبقاً لهواها الذي لا تمكن معرفته أو التنبؤ به . عندئذ تكون " الحرية " كلمة جوفاء لا معنى لها ؛ لأن الماضي الذي وقع لا نستطيع أن نلغيه ، والمستقبل الذي سيقع لا نستطيع أن نعرفه . فلا بد ان نقبله . وقد نستطيع أن نعرف على ضوء هذا موقف العلم من كثير من المذاهب الدينية التي تعلق مصير الانسان على غير إرادته ، وتسلبه المقدرة على التأثير في المستقبل لأن المستقبل من صنع غيره . غير أن هذه " القدرية " ليست مقصورة على بعض المذاهب الدينية ، فإن كثيراً من المفكرين يجردون العالم من انضباطه على قوانين حتمية - باسم البحث العلمي في بعض الاوقات - فيصلون الى تلك " القدرية " التي

تجهل المستقبل وتفلت به من ارادة الانسان ومعرفته تاركيه للمصادفة المجهولة التي تصبح على ايديهم " لا أدرية".

- ٤ -

من هؤلاء هنري برجسون الذي حرر الانسان من المستقبل المحتم وأسترد له حريته لمجرد ان يعطلها مرة أخرى ، وقال للانسان لا تخف إن مستقبلك غير مفروض على إرادتك إذ لا مستقبل لك . يقول برجسون في كتابه " التطور الخالق " : " لما كان الماضي يبقى حيا في الحاضر ، فإنه يستحيل علينا أن نمر بالحالة الواحدة مرتين ، وإن شخصيتنا تنمو وتنضج دون انقطاع . وهي بهذا النمو تكسب شيئاً لا يمكن ان نتنبأ به من قبل ؛ لأن التنبؤ معناه إسقاط في المستقبل لإدراك في الماضي ، أو تصور إدراك جديد لعناصر أدركت سابقاً ولكن ما لم يدرك بعد وما هو بسيط في الوقت نفسه فإنه بالضرورة يبقى عصياً على التنبؤ . فإذن نحن نخلق انفسنا كل لحظة وهذا الخلق يؤثر في شخصيتنا من جديد . وعلى هذا نقول إذا كان ما نعمل يتعلق بما نحن عليه فإن ما نحن عليه أيضاً هو إلى حد ما نتيجة ما نعمل . إن أعمالنا هي التي تعلمنا " . وهكذا رد برجسون للإنسان حريته ، لنه يخلق نفسه في كل لحظة ، كل ما في الأمر أنه لا يستطيع أن يعرف ما سيخلق عليه من جديد ، وعلى أي حال فإن مسئولية ما هو عليه راجعة إليه وحده لأن ، " أعمالنا هي التي تعملنا " .

لقد استطاع برجسون ان يدرك فكرة الزمان الذي لا يمكن فهم الحرية بدونه ، ولكنه لم يفسر الحرية في الزمان الذي اكتشفه . فقد كان عليه بعد أن عرف تلك التي أسماها " الديمومة " ، ونقض على أساسها مذاهب الجبرية ، ان يحدد دور الحرية في سيال الزمان المستمر . وقد اختار برجسون الماضي وركز عليه كدافع للحركة إلى المستقبل وقال في " التطور الخالق " : " ليس من شك في ان الماضي بأجمعه يتبعنا في كل لحظة ، فكل ما شعرنا به وما فكرنا فيه ، وما اردناه منذ طفولتنا الأولى قائم هناك متجه نحو الحاضر الذي سوف نلحق به " . وفهم الحرية على انها اتحاد الماضي بالانسان والتقدم معه . قال في " المعطيات المباشرة للشعور " : " إننا نرغب ونريد ونعمل بماضينا كله " . لقد حرر الانسان من جبرية الجمود ، وحركه الى المستقبل ، وعرف أن الحرية هي تلك الحركة ، ولكنه لم يزد عن أن جعل الانسان كقذيفة تدفعها الى الامام طاقة انفجار البارود التي خلفها دون ان تدري أي هدف تصيب . دون ان يدري ماذا يفعل . فالحرية عند

برجسون تقدم تلقائي تسقط عن النفس " كسقوط الثمرة الناضجة من الشجرة " كما قال في " المعطيات المباشرة للشعور " .

-٥-

ثمة وجهة نظر أخرى طبقها ببراعة ليكونت دونوي في كتابه " مصير الانسان " . مؤدى هذه النظرية ان كل القوانين التي نقول أنها حتمية ، ليست مطلقة ولكن لها استثناءات ، حتى القوانين الطبيعية . فإننا نلاحظ في الطبيعة آلاف الحالات ثم نربط بين حركتها ونستنتج قاعدة تقول إنها تحكم أية حالة مع ان الواقع أن تلك القاعدة قانون احصائي (ستاتيكي) لا تنضبط به إلا الحالات التي لاحظناها حتى لو تعدت الآلاف ، ونحن إذ نعممه لنجعله قانوناً فلأننا نفترض أننا إذ لاحظنا أغلب الحالات فإن ما بقي منها استثناء لا يعتد به . إن هذا الاستثناء لم يخضع قط لملاحظتنا وقد لا يخضع قط لقانون ، ولكننا نتجاهل ما هو استثناء لأن القانون يكفي لمعرفتنا الموضوع ،دون ان ننسى أن ثمة احتمالات خاصة بالاستثناء الذي تجاهلناه . ومؤدى هذا ان الانسان قد يكون حراً ولكن فاعلية حريته ليست حتمية . كما انه قد يكون حراً بمعنى أنه ليس مسيراً بغرائزه . ولكن الواقع " الاحصائي " أن الأفراد يتركون أنفسهم في اغلب الحالات لتقودهم غرائزهم دون استعمال لحرياتهم . ويترتب على هذا أنه إن كان ثمة مجال لحرية الفرد فهو مجال غير مؤثر ولا يعتد به .

سبق أن رأينا كيف نفذ هذا الفكر اليائس إلى كتابات الماركسيين ، وهو فكر سهل النفاذ لأنه مرن ؛ فهو يقر وجود (نوع) من القوانين مما يوحي بأن ثمة مجالاً للحرية على أساس من تلك القوانين . ثم يعود فيجرد القانون من حتميته بالنسبة الى " كل " النوع الذي يضبط حركته ورغم توافر " كل " شروط فاعليته ويجعله قانوناً بالنسبة الى اغلب الحالات مبقياً على الايهام بأن الانسان حر في أغلب الظروف . وما ان ننزلق معه إلى هذا الحد حتى يعود فيستعمل قانونه الاحصائي المشوه ، ليقول إن الاحصائيات تثبت أن الانسان لا يستعمل حريته في " اغلب " الظروف ، فهي حرية لا يعتد بها ، وبذلك يصبح مستقبل الانسان عصياً على إرادته في أغلب الأحوال .

إن الفكر الستاتيكي مرحلة متخلفة من البحث العلمي . فقد رأينا أن البحث العلمي يبدأ بملاحظة الوقائع المفردة ، أي بجمع إحصائيات ، غير أنه لا يقف عند هذا الحد ؛ بل يكشف العنصر المشترك في الوقائع المفردة ليصوغ منه قانوناً يطبقه على ما لم يرد في ملاحظاته الأولى ،

فإن صدق ثبت ، وإن لم يصدق كان معنى هذا اننا في حاجة إلى مزيد من الملاحظة والكشف لنعيد الاختبار ... وهكذا إلى ان نصل إلى تحديد القانون الذي يفسر ما لاحظناه أولاً واخيراً وما لم يقع في مجال الملاحظة بعد . والقانون لا يعتبر قانوناً إلا بهذا ، أما قبله فهو قاعدة احصائية إذا وقف عند الملاحظة ، أو فرض إذا لم يصل إلى حد التجربة ، ولكن التجربة والتطبيق ينهيان الاحصائيات والفروض ، ويضعان في يدنا قانوناً حتمياً . عندئذ لا يمكن التشكيك في حتمية القانون بأن كل شيء لم يدخل في نطاق الملاحظة ، أو بأن شيئاً لم يكن موضع التجربة ، فليس من اللازم – مثلاً – ان نغلي مياه الأرض جميعاً لنعرف ان الماء يغلي في درجة ١٠٠ مئوية في الضغط العادي . وإنما يكون التشكيك في أي قانون بتحديه واقعة معينة يخطيء في تفسيرها ، هنا يفقد صفته كقانون لنعود فنبحث عن القانون الذي لا يخطىء ، لا لنتكفي بالملاحظة الاحصائية ، فنوهم أنفسنا بأنها قانون غير حتمي . والاكتفاء بهذا الوهم يحيل الحرية وهماً ؛ لأن الانسان ، بها ، لن يستطيع ان يصنع مستقبله مهما كان حراً لأن الطبيعة تسير على قوانين غير حتمية ، وما دمنا لا نعرف القوانين التي تحكم الطبيعة فلا أمل لنا في أن نغيّرها . ومن ناحية أخرى فإن اية محاولة تغيير لن يكون لها أثر ؛ لأنها استثناء لا يعتد به . وإذ يفهم الانسان هذا ، ويقنعه به مفكرو الرأسمالية ينتهي حتما إلى قبول الواقع كما هو ، ما دام لا يعرف كيف يغيّره ، وإذا حاول ان يغيّره فلن تكون جهوده مثمرة ، ويبقى الانسان عبداً لجهله لا يعرف ماذا يفعل .

وقد اعتبر هذا الفكر الاحصائي مرحلة متخلفة فعلاً منذ أن اكتشف الانسان الذرة وعرف قوانينها وهي التأثير والتأثر والحركة والتغير ، وعرف ألا شيء يفلت من هذه القوانين لأن كل شيء من ذرات ، وأحس الانسان بهذا أنه حر حتى في أن يفلت من الأرض إلى الكواكب ، وان يتخطى كل حاجز دون إرادته .

غير أن الأمر لم يطل حتى عاد ذلك الفكر اليائس في مظهر أشد خطراً وخطورة . ففي سنة ١٩٢٧ حدث حادث علمي أثر تأثيراً عميقاً في البحث العلمي والاجتماعي معاً . في تلك السنة قدم العالم هايزنبرج بحثاً انتهى فيه إلى القول بوجود قانون جديد من قوانين الطبيعة الكلية عرف باسم قانون اللاحتمية . فقد تخيّل هايزنبرغ عالماً يحاول أن يحدد مكان وسرعة الالكترون الذي يتحرك في الذرة لمعرفة قانون حركته باستخدام مجهر خيالي تبلغ قوة تكبيره مائة بليون مرة حتى تستطيع العين أن ترى الالكترون . ولما كان الالكترون أصغر من موجة الضوء فلا بد للعالم من ان يستخدم إشعاعاً طول موجته أصغر . والأشعة السينية ولو أن موجتها أقصر من موجة الضوء إلا أنها عديمة الجدوى ، ولا تصلح لرؤية الالكترون ، ولا تمكن رؤيته إلا باستخدام

أشعة جاما التي تنبعث من الراديوم . ولكن التجارب العلمية أثبتت أن أشعة الضوء العادي تؤثر بقوة كبيرة في الالكترونات ، وان الاشعة السينية تؤثر فيها بقوة أكثر ، فلا بد من أن تكون أشعة جاما مدمرة لها . إذن فمن المستحيل تحديد موضع وسرعة واتجاه الالكترون في وقت معين . فلا يمكن لعالم أن يقول أن الالكترون يشغل مكاناً بالذات لأنه أثناء ملاحظته يكون قد غيّر من سرعته وبالعكس إذا حدد سرعته بدقة فإن مكانه يتغيّر ولا يتحدد . وعلى هذا فأدق ما يستطيع ان يقوله أي عالم عن الألكترون هو ان نقطة تمثل الوضع المحتمل له في مستقبل حركته . وانتهى هايزنبرج من بحثه الذي نال من أجله جائزة نوبل سنة ١٩٣٢ إلى ان قانون اللاحتمية ليس راجعاً إلى نقص في العلم ولكن إلى ما أسماه الحاجز المطلق الذي يفصل الانسان عن الكون والطبيعة .

وقد تلقف اللاأدريون هذا الكشف ليؤيدوا به رأيهم في أن القوانين التي يقال أنها تحكم الطبيعة محل شك كبير . ويقول لنكولن بارنت مؤلف كتاب " انشتين والعالم " : " إن نظرية هايزنبرج إذ تسمح بإثارة الشك من جديد تحيي فينا الأمل القديم " . وانضم ب . ديراك مؤلف " مباديء الميكانيكا الكوانطية " إلى السير آرثر أدنجتون مؤلف " طبيعة العالم الفيزيائي " ليقيما وجهة نظر كاملة على أساس هذا الكشف . فأعلن أدنجتون أن الطبيعة خالية من أي قانون حتمي وان القوانين الحتمية لم تكن مؤسسة على معرفة علمية كاملة . فإذا كانت الذرة لا تخضع للحتمية في حركتها فإن الروح الانسانية تشبهها ولا يمكن الاعتداد بأي رأي يذهب إلى أن الفكر أكثر انضباطاً من الذرة .

قد يبدو هذا القول تأييدا من البحث العلمي لحرية الانسان ، وهذا غير صحيح . إذ أنه إذا كانت الطبيعة سلسلة من الاحتمالات بدون ضابط فليس ما يمنع أن يكون – بل لابد ان يكون – تفكير الانسان سلسلة من التصورات بدون هدف ، وإرادته جهداً منوطاً بالصدف . وحتى لو تصورنا هدفاً معيناً فإننا نفقد الثقة في ان نحققه لأن معرفتنا الظروف معرفة غير حقيقية لكون الظروف غير خاضعة لقوانين بمعناه الحقيقي ، أي غير منضبطة بقواعد حتمية . إذن فليبق كل شيء على ما هو عليه ، وهذا هو المقصود ؛ أي سلب الانسان حريته في تغيير حياته واختيار مستقبله ، وترك مصيره للصدفة .

ومع ذلك ما هي الصدفة ؟

إن اصحاب نظرية الصدفة يلقون بها رفضاً لأي انضباط سابق ، إلا انهم لم يقولوا ما الصدفة التي يعنونها ، او – على الأصح – يتجاهلون ماوراء الصدفة من انضباط خشية ان يكون

وراء الصدفة قانون للصدفة . لقد حلل أرسطو الصدفة وانتهى بها إلى انها نتائج علل آلية بحثه . وقال كورنو إنها ناتج تقابل سلسلتين مستقلتين من العلل معينتين وتقابلهما ذاته معين . فما هما تلكما السلسلتان أو أي عدد من السلاسل العية التي يريد أصحاب " الصدفة " أن يحيلوا اليها أقوالهم ؟ إن القول بالصدفة ليس قولا نهائياً ولكنه خطوة تثير سؤالاً للبحث عما وراء الصدفة . وهو لا يزيد من حيث الاساس العلمي عن الاستعمال الدارج لكلمة الصدفة ؛ عندما نعبر بها عن وقائع بسيطة لا نتعب انفسنا في تقصي عللها كمقابلة صديق دون موعد سابق . وهو لايعني أن الصديق ونحن كنا قبل الالتقاء نسير على غير هدى ، وإلى غير غاية ، ودون أن نخضع خطانا للقوانين الفسيولوجية على الأقل . فإذا كنا لا نعرف – ربما كسلا عن البحث عن المعرفة – تلك العلل التي وراء ما يبدو صدفة فإن هذا الجهل لا يصلح دليلاً على جهل آخر بالقوانين التي تحكم الطبيعة ، لكنه قد يصلح دليلاً على ان ثمة في الطبيعة ما يقتضي مزيدا من الجهد لمعرفته . إن الخطأ كله في شعار الهروب : " ما لانستطيع تفسيره " يكون " غير قابل للتفسير " . والبحث العلمي أكثر من هذا تواضعاً بكثير .

المهم ، أن القول "باللاحتمية " ينقض الحرية ، ويترك المستقبل لقدرية الصدفة ، وسنرى كيف يخرجنا " جدل الانسان " من مأزق اللاحتمية تاركين فيه الجدلية المادية تواجه محنة علمية .

– ٦ –

عندما واجهت الحرية أزمتها في تحدي " اللاحتمية " هرب الوجوديون من المعركة بقيادة سارتر . رأى سارتر أن الماضي الذي عبأه برجسون وراء الانسان ليطلقه قذيفة حرة عبء على حرية الانسان ، فأعدمه . والعدم والاعدام والتلاشي والملاشاة عند سارتر والوجوديين أمر يسير ، فما على الوعي إلا أن يفرز العدم ، كما يقول سارتر ، فيصبح الموجود غير موجود ويصبح الانسان حراً ؛ لأن " الحرية هي الكائن البشري الذي يفرز عدمه الخاص فيستبعد ماضيه " كما يقول سارتر في " الوجود والعدم " . ويبسط سارتر المسألة فيقول إنه إذا كان قد ضرب لصديق موعداً في أحد المقاهي ثم وصل متأخراً عن موعده يكون المقهى مليئاً بالمقاعد والمناضد والناس . ولكنه إذ يبحث عن صديقه يصبح كل شيء غير صديقه غير موجود . أي أن العدم والوجود – عند سارتر – عدم ووجود بالنسبة الى كل إنسان على حدة . وطبيعي بعد هذا أن لو عثرت قدم سارتر بأحد المقاعد ونسي صديقه لحظة فإن المقعد اللعين سيدخل الوجود ويذهب صديقه الى العدم . على هذا

الاساس تقوم فكرة الحرية في الوجودية . فالحرية تبدأ بالانفصال عن الماضي عن طريق إعدامه ، وبذلك توجد الحرية في مواجهة الماضي طبعاً ولكن سارتر بعد ان حرر الانسان من ماضيه خشي أن يتقدم به خطوة الى المستقبل حتى لا يصطدم بتلك " الموجودات في ذاتها " وقوانينها الحتمية ويكون مضطراً لتحديد علاقة الحرية بكل تلك القوانين المتشابكة ، فتقوقع في الوعي . قال إن الحرية " شروع " . والشروع في علم القانون هو البدء في التنفيذ ، أي التعبير عن القصد في الواقع بأعمال مادية ، اما الشروع في علم الوجودية فهو مجرد اتجاه النية إلى الفعل دون محاولة الفعل ذاته . إنه اتجاه الارادة او القصد او الاختيار . اما الحصول على الغاية ، أو حتى محاولة الحصول عليها فيخرج عن الحرية . فالسجين يحقق حريته بمجرد ان يريد الهروب ، ويكفيه – ليصبح حراً – ان يختار الهروب . وهذا لا يعني انه حر في ان يهرب فعلاً ، أو انه لا يكون حراً إلا إذا هرب من سجنه ، فإن تحطيم الأغلال ليس لازماً للحرية ، إنما الحرية في الرغبة العقيمة في أن تحطم ؛ لأن الحرية نقص في وجود معطى وليست انبثاقا لوجود ملىء ، كما قال سارتر في " الوجود والعدم " . وهكذا تتمثل الحرية عند سارتر في موقفين : في مواجهة الماضي بالانفصال عنه واعدامه في الوعي ، وبذلك يكون الانسان حراً إزاء كل ضغط يأتيه من ماضيه ، أو من الظروف ، إذ بالانفصال يتلاشى الماضي وتتلاشى الظروف ، ويبدأ الانسان من وجوده نفسه وفي هذا حريته وفي مواجهة المستقبل يكون الانسان حرا في ان يختار أو يريد او يقصد دون قيد حتى من الامكانيات . إن شيئا لا يحدد له ما يختار فهو حر ؛ لأن الأمر كله لا يعدو أن يكون اختيارا فكريا . حتى البواعث والدوافع لا تؤثر فيما يختاره ؛ لأن الانسان حر في أن يختار البواعث التي تعجبه . ولم يحاول سارتر أن ينتقل بالانسان خطوة الى المستقبل ، ومن هنا نفهم ذلك الاطلاق الذي يضفيه سارتر – في تعبيرات مغرية – على مفهوم الحرية . فهي إذ تكون رفضا للماضي وسلبية بالنسبة الى المستقبل تظل مقصورة على فكرة داخل الوعي تتحد بوجوده . ويتخذ سارتر من هذا مبرراً لرفع شعاراته البراقة من أن الانسان هو الحرية ذاتها وانه لايملك إلا أن يكون حراً .

لقد كانت حرية الانسان عند برجسون في انطلاقة قذيفة يدفعها الماضي إلى حيث لا ندري ، ثم اصبحت عند سارتر قنبلة " قلقة " في احشائها المقدرة على الانفجار ولكنها ملقاة في مكان ما بين الماضي والمستقبل ، لا يدري أحد متى تنفجر ، ولا من تصيب بانفجارها . وهكذا هرب سارتر بالحرية من أي موقف فعلي ،وتلك حرية تتفق وتناسب الضياع الأوروبي بعد حربين دمرتا كل القيم وأحالتا الحياة إلى شيء يثير " الغثيان " . ولم يكن الهروب والضياع في حاجة إلى تبرير أقوى من تلك الحرية الزائفة المفرغة من أية قيمة . وظل بناء المستقبل وابداع الحياة في معزل عن

حرية الانسان ومقدرته . ومن لا يهمه المستقبل ولا يريد أن يسهم فيه حر في أن بنفصل عنه ، عندئذ لن يوجد المستقبل ويصبح ذاته عدماً .

-٧ -

الضرورة ، إذن ، شرط الحرية . وفي ظل القوانين العلمية الحتمية يمكن أن يكون الحديث عن الحرية شيئاً مجدياً . غير ان سيلا من النظريات " الأوروبية " انطلق من الضرورة ليلغي الحرية . ولا شك في ان ظاهرة عداء التيارات الرئيسية في الفكر الأوروبي – في القرنين الأخيرين – لحرية الانسان تثير الانتباه وتستحق الدراسة . فلعل السيطرة الأوروبية على شعوب العالم كانت في ضمائر الفلاسفة الأوروبيين الذين ناقشوا فكرة الحرية على كل وجه ما عدا وجهها الذي يوفر للمستعبدين في الأرض الثقة في مقدرتهم على تقرير مصيرهم ، وتحقيق هذا المصير على الوجه الذي يريدون . وإلا فكيف نفسر ان الذين اختاروا الحرية للإنسان أحالوها حالة فكرية او نفسية منعزلة عن ظروفه ، والذين انتبهوا إلى الظروف أسقطوا الانسان من حسابهم ، ومن تناول الحرية من حيث الانسان كجورج جوسدورف في كتابه " المفهوم الانساني للحرية " (١٩٦٣) وجد نفسه مكرهاً على كشف ما في ضمائر الجميع فقال عن الحرية التي يعنيها لا تفهم إلا منسوبة إلى الرجل الأبيض والمدنية الغربية ؟

ومن قبل جوسدورف ، قال اسبينوزا في كتابه " الاخلاق " : " إن النفس لا تنطوي على أية إرادة حرة او مطلقة " بل مجبورة على أن تريد هذا أو ذاك بمقتضى علة هي أيضاً مشروطة بعلة أخرى . وهذه العلة بدورها محددة بعلة أخرى ، وهكذا الى ما لا نهاية " . وقال فولتير في " تأملات في الحكومة " : إننا عجلات في آلة كبيرة " . وقال هربرت سبنسر في " مبادىء علم النفس " : " إذا ما عنينا بالحرية ان نفعل ما نريد ، فإننا أحرار لأننا نفعل دائماً ما نريد ، ولكن الواقع أننا لا نستطيع أن نفعل غير هذا ، لأننا لا نستطيع أن نريد ما نريد " . وقال في كتابه " الانسان والسلطة " : " إن الوهم الكبير الذي سيطر على الماضي كان الحق الإلهي للملوك ، والوهم الكبير الذي يسيطر على الحاضر هو الحق الإلهي في الديموقراطية " . وقال أوغست كونت في " علم الاجتماع " : " إن الحتمية الاجتماعية صلبة إلى حد ان المشرعين أنفسهم يخصعون لها ، سواء علموا هذا أم لم يعلموه .. الخ ..

وقد بدأ الالتفات إلى الضرورة وعلاقتها بالحرية بإلغاء الحرية إلغاء تاماً ، واعتبرت الضرورة نفياً للحرية . كان ذلك تيار الضرورة الميكانيكية ، الذي تأثر بالنهضة العلمية

واكتشاف قوانين الطبيعة ودقة انضباط الحركة في الكون ، فلم يتصور في الانسان إلا جزءاً من الكون نفسه لابد أن يخضع في حركته ومصيره لما تخضع له النجوم والكواكب ، أما الفكر الذي يميزه فإن المخ يفرزه كما " تفرز الكبد الصفراء " كما قال كازل فوجت . ولما كان الانسان يبدو عصياً على ذلك الانضباط الميكانيكي فقد خلق المفكرون الاوروبيون كائناً جديداً مختلفاً نوعياً عن الانسان أسموه المجتمع . ويوضح دوركهايم هذا الكائن الجديد في كتابه " قواعد المنهج في علم الاجتماع " ؛ فعنده أن اجتماع اشخاص في مجتمع معين يخلق ظاهرة جديدة مغايرة لمجرد الجمع بين الأشخاص وهو المجتمع . ودليله على هذا أننا إذا خلطنا النحاس بالحديد أصبح التركيب برونزاً ، ولما كنا لا نستطيع ان نعرف خصائص البرونز بدراسة خصائص الحديد أو خصائص النحاس بل يجب ان ندرس البرونز ذاته ، فإننا لا نستطيع أن نعرف المجتمع بدراسة أحوال الاشخاص الذين يتكون منهم . صحيح ان دوركهايم قد تجاهل ان المجتمع إضافة إنسان إلى إنسان أي تكوين من نوع واحد ، كإضافة الحديد إلى الحديد ، أو إضافة النحاس إلى النحاس ، وليس تركيباً من نوعين ، غير ان هذا لم يمنع المذاهب الفكرية الأوروبية التي ارتضت الضرورة نظاماً للحياة ، من ان تهرب من مواجهة مشكلة حرية الانسان الفرد ، وركزت على ذلك الكائن الذي بلع الانسان وهضمه ، وتمثله ، ونما به ، فأصبح مخلوقاً جديداً أسموه المجتمع ، في مقابل أولئك الذين اختاروا الحرية الفردية فأنكروا الضرورة فأصبحت الحرية على أيديهم وهما منوطاً بالصدفة ، أو شروعاً نفسياً لا يجاوز الذات إلى الحركة . وعندما فطن بعض المفكرين إلى عجز تلك الضرورة الميكانيكية ، التي تنقض الحرية على أساس العلية ، وتجعل من السبب محركاً كافياً دون الإدارة ، عن تفسير ما يحققه الإنسان من معجزات ، أكتشفوا الجدلية تفسيراً لعملية الخلق . ولكن جرثومة عداء الفكر الأوروبي للحرية – في ظل العهد الاستعماري – أفسدت كل ما جاءت به الجدلية ، واحالت الجدلية المثالية التي قال بها هيجل قدراً مثالياً ، واحالت الجدلية المادية التي قال بها ماركس قدراً مادياً .

يقول مؤلفو " أسس الماركسية اللينينية " :

" من بين كل الفلاسفة السابقين على ماركس ، قدم هيجل أعمق الحلول لمشكلة الحرية والضرورة . لقد حاول ان يربط الحرية بالضرورة فعرف الحرية بأنها اتباع الضرورة ، ولكنه كان يفهم الضرورة على أنها ضرورة تطور الفكر المطلق ؛ فقد كانت الحرية في مذهبه متحققة في عالم الروح فقط . والخطأ الاساسي في نظرية هيجل ، وكل المثاليين الآخرين ، أنهم يتصورون الحرية

في الروح أو الفكر فقط ، متجاهلين تماماً الظروف الحقيقية لحياة الانسان . أكثر من هذا ، إنهم يتحدثون عن حرية الفرد فقط ويتجاهلون تحرر الجماهير " .

وهذا قول صدق .

فقد أهدر هيجل الحرية طبقاً لذات قوانين الجدل التي أقام بها صرح الضرورة . قال في " فلسفة القانون " إن حرية الارادة تبدأ بان تحقق نفسها في الواقع حتى لاتظل مجردة . ولكنها تدرك أن هذا التمجيد الفردي في الواقع قيد عليها ، فتحاول أن تصبح أكثر شمولاً ، بأن تتحد مع حريات الآخرين فتصبح حرية جماعية في صورة العائلة . ومن التناقض بين الحرية من ناحية وانحصارها في الواقع العائلي من ناحية أخرى ، تتجه الحرية إلى مزيد من الشمول لتتحد في حرية المجموع التي تمثلها الدولة . وهكذا تصبح حرية الدولة في أن تفعل ما تشاء هي أرقى ممارسة للحرية الفردية ذاتها . ولما كانت الدولة تمارس حريتها – التي هي الحرية الفردية في أرقى صورها – بمجموعة من القوانين فإن القوانين هي مصدر الحرية . يقول هيجل في " فلسفة القانون " إن الرأي السائد حالياً ، ان حرية كل فرد محدودة بحرية الآخرين ، وان القوانين تمثل هذه الحدود ، وان الحياة الاجتماعية هي هذا التحديد المتبادل للحريات . والحرية على هذا الوجه ليست إلا تحكماً فإن القانون لا يحدد الحريات ولكن يضعها . وكل قانون هو الحرية بذاتها لأنه يتضمن إرادة الروح الكلية " .

فالجدلية الهيجلية ، بعد ان قالت بالروح الكلية أو الفكر المطلق ، وأضفت عليه صفة الكمال الذي لا كمال بعده ، ضبطت حركته على قوانين حتمية هي قوانين الجدل ، فأصبح المستقبل كله من صنع الفكر المطلق ، الذي هو شيء غير فكر الإنسان . عندئذ فقد الإنسان شيئاً يستطيع أن يريده أو أن يفعله ، أي فقد الحرية ، وبقي صفراً على شمال الواحد الأحد الذي هو الفكر المطلق ، يتجسد في أرقى صوره في استبداد الدولة بشئون الأفراد .

وهذا قول غير صادق .

ثم يضيف مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " :

" تقدم الجدلية المادية حلاً علمياً لمسألة العلاقة بين الحرية والضرورة ؛ فبينما تأخذ الضرورة أساساً ، تعترف الجدلية المادية في الوقت نفسه بإمكان حرية الإنسان . إن حرية الإنسان الحقيقية ليست في الانفصال (الموهوم) عن قوانين الطبيعة والمجتمع (والواقع أن هذا الانفصال

غير ممكن)، بل إنها تكمن في معرفة تلك القوانين والعمل على أساس من هذه المعرفة . إن الناس ليسوا كائنات فوق الطبيعة ، ولا يمكنهم أن يتخطوا حدود القوانين الطبيعية أكثر من مقدرتهم على تفادي التنفس . وفوق هذا فإن الناس يعيشون في مجتمع ولا يمكن ان يفلتوا من قوانين الحياة الاجتماعية . إنهم لا يستطيعون طبقاً لأهوائهم إنكار قوانين التطور الاجتماعي القائمة ولا ان يصطنعوا قوانين جديدة ، ولكن يستطيعون أن يعرفوا قوانين الطبيعة والمجتمعات ، وعن طريق معرفة طبيعة واتجاه عملها ، يمكن ان يستخدموها في سبيل مصالحهم الخاصة أي ان يضعوها في خدمتهم .

" إن كل التكتيك الحديث ، الذي هو أبعد ما يكون عن تجاهل قوانين الطبيعة ، القائم على استعمال تلك القوانين استعمالاً هادفاً إلى تحقيق غاية ، يثبت انه يمكن استخدامها لمصلحة الانسان " .

وهكذا عرض مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " ، أفضل ما قيل في الضرورة كأساس للحرية ، بقي أن نعرف ما هي الحرية ؟ .. كيف يضع الإنسان قوانين الطبيعة في خدمته ، ويستعملها استعمالاً " هادفاً " إلى غاية ؟

عند الإجابة عن هذا السؤال تسقط الكتابات الماركسية الإنسان الفرد نهائياً وتتخطاه إلى المجتمع ، وبذلك تقع في ذات الخطأ الذي وقع فيه الذين عزلوا الفرد عن المجتمع في حديثهم عن الحرية . وعندما يصبح المجتمع شيئاً غير الإنسان تصبح حرية المجتمع في قوانين تطوره ذاتها أخذاً بمبدأ الضرورة ويقف الناس عاجزين حيال تلك القوانين ؛ لأنهم – كما يقول أفاناسييف في " الفلسفة الماركسية " – " لا يستطيعون ان يلغوا قوانين التطور الاجتماعي ، أو أن يخلقوا قوانين غيرها ولكنهم قادرين على فهم تلك القوانين والضرورة التاريخية ، ومن خلال علمهم بالضرورة يأخذون اماكنهم في حركة التاريخ " .

إذن فقد اسقطنا الإنسان الفرد من مجال البحث عن الحرية ، ثم أصبح دور الناس في المجتمع ، لا ان يغيروا مجرى تاريخهم ، ولكنان يأخذوا اماكنهم في مجرى الحركة التاريخية . وكيف يتحرك التاريخ ؟ . خلال الصراع الطبقي . وما الذي يحدد الطبقات وغايات صراعها واتجاه التاريخ نفسه ؟ .. ملكية أدوات الإنتاج . وهكذا يتحدد اتجاه التاريخ وتوالي أحداثه طبقا لضرورة التطور في طريقة الانتاج المادي . ولايمكن للإنسان – ولا للجماهير – ان تغير هذا الاتجاه او ان تتخطى طوراً منه إلى الطور الذي يليه ؛ لأن " الإنتاج المادي يحدد بالضرورة كل أوجه الحياة

الاجتماعية ، كما ان الثورات الاجتماعية اوقيام نظام اجتماعي على أثر نظام آخر ، يقع بالضرورة " كما قال أفاناسييف . ولأن المبدأ الأساسي في التطور التاريخي كما قال مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " هو ما قاله ماركس من ان " ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم ، بل العكس إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم " .

كل هذا منطقي مع نفسه ، لأنه تطبيق لمنطلق فكري واحد ، هو ان أفكار الناس ، (آرائهم، رغباتهم ، وإرادتهم) مجرد انعكاس للمادة . وطبقا لقوانين الجدلية المادية ، يكمن التناقض والصراع الجدلي في المادة ، وتتطور به غير متوقفة على أفكار الناس ، التي تتطور تابعة لما هو متطور حتما بدونها . ومن هنا تكون حرية الانسان ، وحرية الجماهير ، في ان يفهموا إلى أين يسير التاريخ ، ثم ان يسيروا معه أو أن " يأخذوا أماكنهم " في حركته كما قال أفاناسييف . حتى الحزب الشيوعي ، قائد الطبقة العاملة ، تكون حريته كلها ، وفاعليته كلها ، في " أن يعبر عن حركة تجري تحت أنوف " الشيوعيين كما جاء في البيان الشيوعي .

وكما هي العادة ، تضمن كتاب " أسس الماركسية – اللينينية " تراجعات عن البداية الجدلية المادية ، سندها التجربة " في الوقت الحالي " ؛ فلم تعد الضرورة كأساس للحرية نظرية علمية تصلح لتفسير مفهوم الحرية في كل زمان ومكان ، ولكنها مقصورة على تفسير الحرية في التاريخ الذي انقضى . اما التاريخ الحديث – عهد الانتصار الاشتراكي – فإن الانسان ، " قد خرج به من عهد الضرورة إلى عهد الحرية ، وأصبح الناس قادرين " لا على إخضاع قوانين الطبيعة لإرادتهم فحسب ، بل وإخضاع الأحداث الاجتماعية أيضاً " كما قال أفاناسييف .

كل هذا لا بأس فيه ، لو استطعنا أن نعرف ما هي الحرية التي أفلتت من الضرورة ؛ ما هي الحرية في ظل الاشتراكية ؟ ما هي حرية الإنسان في علاقته بالطبيعة ، وما حريته في علاقته بمجموعة من الناس ، (أسرته ، زملائه في العمل ، وطنه ، أمته) وما حرية مجتمع معين في علاقته بمجتمع آخر ؟؟

إننا لا نستطيع أن نعرف حرية الانسان على أساس " الضرورة المادية " ، أو قوانين الطبيعة ، لأن حركة الطبيعة لا تفسر حركة الانسان ، للإختلاف النوعي بين الإثنين . ولا نستطيع أن نعرف حرية الإنسان على أساس " الضرورة الاجتماعية " إذا افترضنا أن المجتمع شيء غير الإنسان ، او على الأقل إلا إذا عرفنا حرية الإنسان داخل المجتمع . إننا لا نستطيع أن نعرف جيداً مفهوم العبودية في ظل عهود الرق أو الاقطاع أو الرأسمالية ، إلا إذا عرفنا أولاً ما الحرية ؛ لأن العبودية

سلب لها . وإذا كانت الجدلية المادية وتطبيقاتها النظرية ، قد اسقطت الفرد وأحلت المجتمع محله ، ثم قالت إن الحرية هي التزام قوانين المجتمعات في تطورها واستخدام الناس لها " استخداماً هادفاً إلى تحقيق غاية " ثم عادت فقالت في " أسس الماركسية – اللينينية " : " – من المسلم به ان كل شخص مقود في أعماله ببواعث خاصة إلى غايات خاصة . والسؤال الذي يطرح هو : لماذا يكون لكل شخص بالذات تلك البواعث والغايات وليس غيرها ؟ ثم إنه حتى المعرفة السطحية بالتاريخ تكشف عن أن غايات ومصالح مختلف الناس ، وبالتالي أفعالهم ، قد تصادمت دائماً ، وأن النتيجة النهائية لهذا التصادم – وهي حدث تاريخي – كثيراً ما تختلف اختلافاً بيناً عما كان يهدف إليه أي شخص بعينه أسهم فيها " ، وبذلك جردت الإنسان وبواعثه وغاياته من إمكانية أن " يفعل ما يريد " وعادت إلى أصلها لتقول إن الانتاج المادي هو الذي يحدد للناس بواعثهم وغاياتهم وبالتالي أعمالهم ، إذا كان هذا هو منطق الجدلية المادية ، فغن الحرية في الجدلية المادية تعني ان الانسان قادر على ان يفعل ما تريده له الطبيعة المادية ، وحريته محصورة في أن يتبعها . وهو ذات ما قاله هربرت سبنسر : " إننا لا نستطيع ان نريد ما نريد " .

أهم من هذا ، أن ذلك هو فعلاً منطق الجدلية المادية . لذلك عندما نرى في " أسس الماركسية – اللينينية " أقوال الماركسيين التابعين للجناح السوفييتي في الحركة الشيوعية – بعد أزمة الحرية في عهد ستالين – جنوحاً الى الاعتراف بمقدرة الانسان على ان يخضع لإرادته ، لا قوانين الطبيعة فحسب ولكن الأحداث الاجتماعية أيضاً " ، ويصبح صانعو التاريخ ، ليست الطبقة العاملة التي تكون عنصراً في قوى الانتاج فقط ، بل " الطبقة العاملة والفلاحين والمثقفين العاملين وفئات أخرى تسهم في التقدم الاجتماعي " ، ثم يتطور الأمر إلى إلغاء القاعدة الطبقية للحزب الشيوعي السوفييتي ليصبح " حزب الشعب كله " ، نكون قد قبلنا ما طرحته الممارسة العملية ، وبعدنا عن الجدلية المادية ، ويكون الحزب الشيوعي الصيني على حق عندما يتحدى الشيوعيين السوفييت في ان يجيبوا عن سؤالين محددين : هل ينطبق كل هذا على قواعد الماركسية ؟ وهل كان ستالين ماركسياً عظيماً أولاً ؟ (خطاب اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الصيني إلى الحزب الشيوعي السوفييتي في ٢٩ فبراير ١٩٦٤) . ونكون - أخيراً – في حاجة إلى أن نبحث عن أساس علمي جديد للحرية ، حتى لا تترك حياة الناس وحرياتهم لمخاطر الاجتهاد في الممارسة الفعلية ، وتصبح منوطة بأهواء الحاكمين . إن المعرفة العلمية للحرية تجنب مستقبلنا الاشتراكي مثل التجربة المريرة التي خاضها السوفييت في عهد ستالين ،وتقيم للاشتراكية ركنها الديمقراطي ، وتخرجها من أزمتها التي ورثتها عن الجدلية المادية . ثم إننا لا

بد ان نواجه الكشف العلمي الحديث ، ونعني به " اللاحتمية " ، الذي يتجمع حوله ويحتمي به كل الرجعيين واضعين الجدلية المادية في مأزق علمي . إذ لو كان تطور المادة يحدد حركة الانسان ، وكانت حركتها " لا حتمية " كما قال هايزنبرج – وقد سلم مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " بصحة الكشف العلمي – فإن الأفكار إذ هي انعكاس للمادة لا بد ان تكون غير محددة بقانون ، ويكون مستقبلها منوطاً بالصدفة ، وتضيع الحرية في مجاهل الصدف . وفي هذا المأزق تقف الجدلية المادية عاجزة عن أن تبدد التضليل الرأسمالي الذي يستغل الكشف العلمي الحديث لسلب الإنسان حريته وثقته في أن يبني المستقبل الاشتراكي – يقيناً – على أطلال الرأسمالية او غيرها من النظم الرجعية .

– ٨ –

تقوم الحرية في " جدل الانسان " على أساس الضرورة العلمية ، أي انضباط حركة العالم ، بما فيه الانسان ، على قوانين حتمية معروفة أو تمكن معرفتها . وقد رأينا هذا الأساس في الجدلية المثالية والجدلية المادية كلتيهما ، وفي نظريات اخرى سبق ان عرضنا لها . وفي هذا يتفق " جدل الانسان " مع الجدلية المثالية والجدلية المادية في رفض أية نظرية تفصل بين الحرية والضرورة ، او تعتبر الحرية تحدياً للقوانين العلمية او الضرورة قيداً على الحرية .

وفيما عدا هذا ، يتجاوز " جدل الانسان " النظريات الجدلية السابقة ويتميز عنها بقيامه على أساس من التغاير النوعي للقوانين العلمية ، وبما انتهى إليه من أن قانون الجدل قانون خاص بالإنسان وحده ، دون الطبيعة المادية او الفكر المطلق . ومن هنا يقدم " جدل الانسان " مفهوماً للحرية مختلفاً ومتميزاً عن مفهومها في النظريتين الجدليتين ، المثالية والمادية . فإذا كان الفكر المجرد منضبطاص على قوانينه الخاصة ، وكانت الطبيعة المادية تتحول طبقاً لقوانين حتمية ، فإن حركة الإنسان – او حريته – تخضع للقوانين الخاصة بالإنسان نفسه .

غير ان الانسان ، كجزء من كل ، يخضع للقوانين الكلية التي عرفناها والتي تحكمه وتحكم المادة والفكر معه .

وتصبح حرية الإنسان في هذا الإنضباط (أخذاً بمبدأ الضرورة) ، لا على مقتضى قوانين التطور الفكري فقط (ضرورة مثالية) كما قال هيجل ، ولا على مقتضى قوانين التطور المادي فقط (ضرورة مادية) كما قال ماركس ، ولكن على مقتضى قوانين تطورالانسان (ضرورة نوعية) في علاقته بالفكر والمادة معاً . والواقع أن الفكر المطلق إن وجد بعيداً عن الانسان فإن الحديث عن

الحرية يصبح غير ذي دلالة لعجز الفكر – بدون الانسان – عن ان يتحول إلى عمل . كما ان الطبيعة المادية كانت قائمة تتحول على مقتضى قوانينها قبل أن يوجد الانسان بملايين السنين دون ان تجد حتى من يخطر على باله لفظ الحرية . و إنما وجدت الحرية يوم ان وجد الانسان نوعاً متميزاً عن الطبيعة المادية وعن الفكر المطلق ، وإن كان وحدة من المادة والفكر . وأصبح الحديث عن الحرية لازماً لمعرفة كيف يستطيع أن يضع الإنسان المادة والفكر معاً في خدمته ، وأن " يستعملهما استعمالاً هادفاً إلى غاية " طبقاً لذات القوانين الحتمية التي تحكمهما . فالبحث في الحرية ، إذن ، ليس بحثاً في علاقة المادة بالفكر ، ولكن بحث في علاقة الانسان بكل من الفكر والمادة . إن فهم الحرية لا يتأتى من معرفة ماالذي يقود حركة التطور ، هل هي المادة أو الفكر ، ولكنها تفهم فهماً صحيحاً بمعرفة " كيف " يقود الانسان حركة التطور عن طريق اخضاعه المادة والفكر معاً لارادته . فعندما يقول الرجل البسيط : " أنا حر أعمل ما أريد " يكون هو الحر الوحيد الذي " يريد " و " يعمل " ، وذلك قانونه النوعي الذي لا يوجد مثله في الطبيعة المادية التي لا " تريد " ، أو الفكر المجرد الذي لا " يعمل " .

وعلى هذا يرفض " جدل الانسان " كل النظريات المثالية في الحرية التي تتجاهل الانسان كلية " كالقدرية " الميتافيزيقية ، او التي تنسب الحرية إلى الفكر المطلق كالمثالية الهيجلية ، او التي تزيف الانسان فتحيله إلى كائن " نفسي " متجاهلة انه وحدة لا تتجزأ من الذكاء والمادة لا وجود له ولا لحريته خارج الظروف التي يعيش فيها " كالوجودية " ؛ لأن الحرية هنا إرادة بغير موضوع .

ومن ناحية أخرى ، يرفض " جدل الانسان " كل النظريات المادية التي تتجاهل الإنسان كلية ، وتنسب الحرية إلى الطبيعة المادية ، " كالجبرية الميكانيكية " ، أو إلى الظروف المادية التي يعيش فيها " كالماركسية " ، او المجتمع كنوع مختلف عن الإنسان كما قال دوركهايم ؛ لأن الحرية هنا موضوع بغير إرادة .

إن الحرية – في جدل الإنسان – للإنسان وحده .

وحريته في ان يلتزم القوانين الكلية التي تحكمه وتحكم الطبيعة معه ، والقوانين النوعية للطبيعة المادية ، خلال التزامه قوانينه النوعية كإنسان . وسنرى كيف يكون هذا .

غير انه لابد – قبل هذا – من ان نواجه تلك الفلسفة التي تستند إلى قانون " اللاحتمية " . الخطأ في تلك الفلسفة أنها تصورت الألكترون وحدة ذات كيان منفصل عن الذرة ، بحيث

يقال إن له قانوناً خاصاً به هو قانون اللاحتمية . وهو مثل الخطأ الذي يجزىء الانسان إلى فكر ومادة ويختار أحدهما فارضاً حركته على الإنسان الذي هو وحدة من الذكاء والمادة . إنه يتجاهل التغاير النوعي للقوانين . وقد أوضح المفكران الفرنسيان مينور في " العلم والقانون " ولانجوفان في " الاتجاه المعاصر للعلم " ان عزل الألكترون عن الذرة والنظر إليه منفرداً كان له وجوداً خاصاً غير صحيح ، وغير علمي ؛ لأن ملاحظة الألكترون هي ملاحظة الذرة ذاتها . ومع ذلك فعندما قام العلماء بمحاولة حساب الحدود الرياضية لقانون اللاحتمية وجدوا انه أياً كان الاحتمال الذي لم يستطيعوا تحديده فإن حركة الألكترون متضمنة المعادلة الرياضية التي قال بها ماكس بلانك . ومعنى هذا أن ثمة عنصراً مشتركاً في حركة الألكترون وإن كنا لم نستطع ان نقيس تلك الحركة ونحدد اتجاهها بوسائلنا العلمية الحالية . مع هذا فإذا كان للألكترون قانون خاص به ، فإنه سيظل قانوناً نوعياً . إذ ابتداء من الذرة إلى كل تركيباتها الطبيعية لم يظهر أثر لقانون اللاحتمية هذا . وجدل الانسان لا يتأثر بهذا الكشف أياً كانت النتيجة التي يصل اليها البحث العلمي ؛ لأنه قائم على أساس التغاير النوعي لقوانين الحركة في الاشياء ، وان قانون الجدل بما يتضمنه من مقدرة على التطور الارادي قانون نوعي خاص بالانسان . فإذا كان مادون الذرة موجوداً وجوداً مستقلاً عن الذرة وله قوانينه الخاصة ، فإن هذا يؤيد انفراد الانسان بقانون الجدل في عالم ما فوق الذرة . وهكذا يفلت " جدل الانسان " من المأزق الذي وجدت فيه الجدلية المادية نفسها فيه بعد اكتشاف هايزنبرج . وتبقى الحرية – حرية الانسان وحده – في " جدل الانسان " فوق مستوى محاولات الذين يريدون أن يستغلوا هذا الكشف لتحويل الحرية إلى تصرفات عشواء منوطة بالصدفة . ويقول مينور إن تطبيق ما أسفرت عنه الملاحظة في عالم الألكترون على الأفراد تطبيق خاطيء ؛ لأن الحرية لا تكون إلا لكائن ذكي وهو ما لا يتوافر للألكترون . فالتفسير الفلسفي لكشف هايزنبرغ تطبيق لملاحظة في غير المجال الذي تطبق فيه . وهذا الذي يقوله مينور يتفق تماماً مع " جدل الانسان " ويؤكد صحته .

إلا اننا لا زلنا على يقين من أن " اللاحتمية " دليل على قصور علمي مؤقت وليست دليلاً على قانون علمي . فهايزنبرغ لم يكشف " اللاحتمية " كحقيقة علمية موضوعية ، ولكنه اكتشف أنه لا " يستطيع " أن يحدد سرعة الألكترون واتجاهه في الوقت نفسه ، وإن كان من " الممكن " تحديد السرعة والاتجاه كل منهما على حدة . وإلى ان " يستطيع " العلماء تحديد سرعة الألكترون واتجاهه في الوقت نفسه ، وبالتالي معرفة ما إذا كان هذا الاتجاه منضبطاً على قاعدة ام غير منضبط ، سيظل قانون الشك واللاحتمية محل شك وغير حتمي ؛ لأن القول بان القانون

يكون لا حتمياً ، يساوي القول بان " اللاحتمية " حتمية ، وهو قول فارغ من أية دلالة ؛ لأن " اللاحتمية " لا تكون حتمية إلا إذا خضعت لقاعدة ، فإن خضعت لها لم تعد " لا حتمية " . إن الحتمية من خصائص القوانين الموضوعية ، ولأنها موضوعية فإن الإنسان يستطيع ان يكتشفها ولنه لا يستطيع أن يتخذ من عجزه عن اكتشافها دليلاً على عدم وجودها ، وإلا أهدرنا كل دلالة المنجزات العلمية ، وتطور الإنسان نفسه ، الذي قام ويقوم على أساس أن جميع الأشياء خاضعة في حركتها لقوانين علمية موضوعية وحتمية ، وأصبح كل ما أنجزه الإنسان على أساس قوانين الذرة التي اكتشفها وهما . فهل هو وهم ؟

ليس وهماً أيضاً ان الانسان حر ، وان حريته قائمة على أساس الانضباط الحتمي للطبيعة وللإنسان نفسه على ما تقتضيه القوانين العلمية ، وان الحرية هي استخدام تلك القوانين لتحقيق إرادته التي تخضع بدورها لقانونها الحتمي : قانون الحرية ، وان البحث المجدي في الحرية يجب ان يهدف إلى كشف قانونها وعلاقته بالقوانين الموضوعية الأخرى .

ولقد عرفنا ان للانسان قانوناً خاصاً هو قانون الجدل ، وبقي أن نعرف ما الحرية ، وما حدودها ، عن طريق معرفة كيف يستعمل الانسان مقدرته الجدلية في استخدام قوانين الطبيعة استخداماً هادفاً إلى تحقيق غايته . وهذا يقتضي تحديد مفهوم الحرية خلال علاقة الإنسان بالكون الذي ينتمي إليه ، وبالطبيعة والظروف التي يعيش فيها .

– ٩ –

قلنا إن القوانين الكلية للطبيعة – بما فيها الانسان – ثلاثة : التأثر ، والحركة والتغير ، وان تلك القوانين حتمية وكلية . وعلى هذا فإن الانسان ليس حراً في أن يتأثر أو لا يتأثر ، وليس حراً في أن يتحرك أو يجمد ، وليس حراً في أن يتغير أو لا يتغير . وقولنا أن الانسان ليس حراً في هذا يعني أن محاولة التعطيل الارادي لهذه القوانين ليست حرية ، بل تحديا فاشلا لما هو متحقق حتما سواء أراد الانسان أم لم يرد . ومن أمثلة هذا التحدي الفاشل لقانون التأثر تجاهل الطبيعة والظروف التي يعيشها الانسان فعلا ، ومحاولة الهروب منها أو الانسلاخ عنها ليعيش في أوهام من فكره ولو أسماها " الفكر المطلق " كما قال هيجل . والظروف الاجتماعية القائمة فعلاً مؤثرة في الانسان الذي يعيش فيها تأثيراً لا يمكن أن ينسلخ عنه أو يلغيه . ليس لعربي مثلا الحرية في أن يكون غير عربي وألا يتأثر بظروف العرب ومن هنا تبدو الانعزالية واللامبالاة والسلبية أنماطاً من السلوك الفاشل الذي لا يعبر عن أية حرية . والواقع ان اتخاذ

موقف سلبي من الظروف ومشكلاتها هو تحديد لموقف متأثر بالظروف ، وكل ما يميزه أنه عقم محض ، وبالتالي تأييد سلبي لامتداد الماضي في المستقبل ومحاولة لإعدام امكانيات التغيير . لهذا تكون الانعزالية واللامبالاة والسلبية رجعية تخدم الماضي وتحاول أن تؤكده . ولهذا ايضا تكون " المثالية " بمعنى تجاهل ظروف الطبيعة والظروف في الانسان ، مثلا كاملا للرجعية المضادة للحرية . فالحديث عن " حرية " الانسان في أن ينعزل عن الطبيعة والمجتمع حديث خرافة ، لأنه متأثر بهما سواء أراد هذا أم لم يرده .

كذلك ، يؤثر الانسان في الطبيعة وفي ظروفه وفي المجتمع حتما لا حرية له في هذا ولا ارادة ، ويكون تجاهل الانسان وتأثيره مغالطة انهزامية مضادة للحرية .

ومن أمثلة التحدي الفاشل لقانوني الحركة والتغير ، التشبث بما تحقق فعلا وإضفاء القدسية عليه ومحاولة تعطيل مصيره إلى حيث هو متغير حتماً . إن كل شيء في الطبيعة ، وفي الانسان ، وفي المجتمعات ، وفي النظم متغير خلال حركته في الزمان الذي لا يقف ولا يمكن ايقافه . وكل محاولة لايقاف تحول الاشياء وتطور الانسان والمجتمعات والتشبث بالماضي وتقديسه ، محاولات رجعية مضادة للحرية ؛ بمعنى ألا حرية للإنسان في هذا ، فكل شيء سيتغير سواء أراد هذا أم لم يرده . لا حرية في الرجعية ولا حرية في التعصب لما كان ضد ما سيكون .

- ١٠ -

والطبيعة المادية قائمة تتحول على مقتضى قوانينها النوعية . لا يمكن لأي انسان أن يخلق طبيعة لا قوانين لها ، أو أن يضع للطبيعة قوانين غير قوانينها ، أو أن يكتفي بإنكار وجود المادة وقوانينها الحتمية . الانسان ليس حراً في أن يولد أو لا يولد ، وليس حراً في أن يجوع أو لايجوع ، وليس حراً في أن ينبض قلبه وتعمر شرايينه بالدماء ، وليس حراً في أن يتأثر بالحرارة والبرودة والرطوبة ، وأن يدق عنقه إن سقطت عليه كتلة من الصخر . ومعنى أنه ليس حراً في هذا ، أن الطبيعة المادية والحيوية وظواهرها وتحولاتها تتم وتقع حتما سواء أراد أم لم يرد " إذا " تحققت شروطها طبقاً لذات قوانينها الموضوعية . فحتمية التحول الطبيعي طبقا لقوانين الطبيعة تخرج عن نطاق حرية الانسان . ولكن محتوى التحول ذاته يخضع لإرادته ؛ فإن كان الطقس حاراً لم يعد حراً في أن يتأثر أو لا يتأثر ، ولكنه يستطيع أن يغير درجة الحرارة بالتكييف الصناعي ، وطريقه الى هذا أن يستعمل ذات القوانين الحتمية التي تحكم درجة حرارة الجو . فالماء يغلي حتما إذا كان نقيا وبلغت حرارته ١٠٠ درجة مئوية في الضغط العادي ، فإن تحققت تلك

الشروط ولو في المحيط يغلي المحيط ولا يتوقف على إرادة الانسان . ولكن الانسان يستطيع أن يحول دون غليان الماء بأن يحفظ حرارته دون المائة درجة مئوية أو أن يفسد نقاءه ، أو أن يعدل الضغط الواقع عليه . والإنسان يجوع حتما إذا لم تجد عصارة معدته ما تهضمه ، ويؤثر هذا في جهازه العصبي فيتألم ، وكل هذا يتم طبقا لقوانين فسيولوجية فوق ارادته . ولكنه يستطيع عن طريق علمه بتلك القوانين الفسيولوجية واتكالا على حتميتها أن يتخلص من ألم الجوع ، بأن يأكل ، أو بأن يستعمل من العقاقير ما يخدره فلا يحس ... وهكذا .

ولقد كانت الطبيعة دائما ، ولا تزال ، قيداً على حرية الانسان ، وكانت حرية الانسان دائما ، ولا تزال ، تنمو وتتسع كلما اكتشف مزيدا من قوانين الطبيعة ، والتزم حتمية هذه القوانين ، واستعملها لتغيير التحول التلقائي للطبيعة وظواهرها ، وفي هذا يتميز الانسان عن جميع الموجودات الاخرى . ولهذا قلنا إن الانسان هو الحر الوحيد ؛ لأن حريته في هذا عينه : تغيير السير التلقائي للظروف وتحقيق ما يريد عن طريق علمه بقوانين الظروف المحيطة به واستعمالها في خدمة أغراضه .

وكانت الطبيعة ، ولا تزال ، قيدا وشرطا لحياة أي حيوان . ولم تكون نظرية داروين سوى متابعة لآثار ضغط الطبيعة على الحيوان إلى الحد الذي تنقرض به أنواع ، وتنشأ به أنواع أخرى . فإذا كانت نظرية داروين قد أثبتت شيئاً فهو أن الحيوان ليس حراً . انه يولد وكل حيلته أن يتقبل تأثير الطبيعة فيه . وأن يتكيف طبقا ، وتبعا ، لذلك التأثير دون وعي منه أو إرادة . فهو يعيش ويقضي على ما تمنحه الطبيعة تلقائيا ، يحتمله بكل عجز وصبر وغباء في الوقت ذاته . إن الحيوان عبد الطبيعة كما اختار أن يقول جورج جوسدروف . ومهما قيل عن ذكاء الحيوان فلا يزيد القول على أن يكون استعمالا مجازيا لكلمة " ذكاء " للدلالة على مرونة هذا النوع أو ذاك من الحيوان مرونة بيولوجية في مواجهة التأثير الطبيعي فيه وعليه . إن الذكاء هنا تعبير عن مرونة الغرائز ؛ إذ ليست الغرائز إلا تلك المواجهة التلقائية للظروف أو " الفعل المنعكس الشرطي " كما يسميه علماء السلوك ليفرقوا بينه وبين الفعل الإرادي .

من هنا نعرف أن كل النظريات التي تحدد سلوك الانسان – وبالتالي حريته – طبقا لقوانين غير قوانين الانسان نفسه ، كالطبيعة المادية مثلا كما قال ماركس ، أو الوسط الجغرافي كما قال راتزل ، عاجزة تماما عن تقديم مفهوم للحرية يفرق بين الانسان والحيوان . فعندما تقول الماركسية – على عهد ماركس وانجلز – إن الانسان يعكس التطور المادي ،

ويتحدد سلوكه تبعا له ، تكون قد ألغت حرية الانسان كلية ، إذ أحالت سلوكه إلى مجرد " فعل منعكس شرطي " للظروف التي تحيط به . لهذا كان منطقيا أن تستند الفلسفة الماركسية الى نظرية داروين ، وكان العالم الروسي بافلوف ماركسيا صادقا عندما حاول أن يثبت أن الافعال التي يقال لها ارادية ليست الا انماطا من الافعال المنعكسة الشرطية . غير أن أحداً لايقول ما قاله بافلوف ، ولا حتى في الاتحاد السوفيتي " في الوقت الحالي " . فقد اثبتت التجارب العلمية وخاصة التجارب التي أجراها جلدشتين أن إرادة الانسان تستند الى تركيب بيولوجي مختلف ، هو ما يسمى بالتخصص المخي في الانسان ، أي وجود منطقة في مخه تشرف على الحركة ، وتؤدي الى أن ينفرد بأهم شرط من شروط الفعل الارادي ، وهو الكف ؛ أي مقدرة الانسان – دون غيره – على أن يكف نفسه عن أفعال توافر لها المنبه الطبيعي . من خلال هذه المقدرة على الاستجابة كما يستجيب غيره من الموجودات للمؤثرات الخارجية ، والكف عن هذه الاستجابة مع توافر المؤثر ، كسب الانسان سمة الحرية ، وأصبحت الحرية في أبسط صورها ؛ أي الاختيار الارادي بين أمرين : القبول السلبي للأثر التلقائي للظروف ، أو خلق الظروف الملاءمة لحاجته ، ميزة مقصورة على ذلك الكائن العظيم الذي يسمى إنساناً . من تلك البذرة ، بذرة الحرية ، واجه الانسان الظروف الطبيعية التي تحيط به مواجهة ايجابية ، وفرض عليها ما استطاع عن طريق تعطيل تحولها التلقائي وتحويلها صناعيا على أساس علمه بقوانينها الموضوعية ، أي خلق مستقبله ويخلقه في كل لحظة . كذلك أوجد الانسان قناة السويس ، وبنى السد العالي ، واطلق الصواريخ . وكذلك لما أن عرف من – ماركس – ما ينتظره كنهاية للتطور التلقائي للنظام الرأسمالي طبقا للقوانين الرأسمالية لم ينتظر مصيره الشيوعي ، وصنع تاريخه الاشتراكي ، ويصنعه ، مغيراً المستقبل الرأسمالي في بعض المجتمعات ، ومتخطيا المرحلة الرأسمالية في بعضها الآخر ، مفلتاً – بحريته – من الشيوعية كمصير للتطور الرأسمالي التلقائي ، إلى الاشتراكية ، كمستقبل يختاره ويحققه عن طريق تحرير الانسان من عبودية الرأسمالية . وما كان للطبيعة ، أو لأدوات الانتاج ، أن تفعل هذا أو ذاك لو لم يكن هو قد " أراد " و " فعل " .

على ضوء هذا ، وليس على ضوء الجدلية المادية ، يمكن فهم ما قاله مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " من أن " الحيوان يلائم بين نفسه وبين الطبيعة سلبياً عن طريق انتفاعه بما تقدمه الطبيعة ذاتها ، وبالعكس يلائم الانسان بينه وبين الطبيعة ايجابياً بتغييره الطبيعة تغييراً هادفا الى خلق ظروف الحياة التي لا يجدها معدة له ، والتي تأخذ شكل تغير العالم الخارجي " . ليس لهذا الكلام الصحيح أساس من نظرية داروين في انتقاء الطبيعة ما يلائمها من

انواع ، ولا في اكتشاف بافلوف اللغة كشرط للافعال المنعكسة للانسان كما يحاول أن يقول مؤلفو " أسس الماركسية - اللينينية " . فإن بافلوف - المادي - لم يجد في اللغة إلا شرطا للافعال المنعكسة في المستقبل ، إن تحقق وقع الفعل حتما ، كما يسيل لعاب الكلب الذي ارتبطت افعاله بالغذاء والرنين معا ، فلما أن غاب الغذاء سال لعابه للرنين وحده ، لا إرادة له في أي من الحالتين . ومع هذا فإنها محاولة للافلات من أزمة الحرية في الجدلية المادية ؛ من القول الأول - قول ماركس وانجلز وبليخانوف .. الخ - إن الانسان ما كان ليتطور لو لم تكن له تلك اليدان المكونتان تكوينا رائعا ، والذي يرجع تكوينهما إلى " خصائص معينة للوسط الجغرافي الذي نوع التركيب الفسيولوجي للإنسان تنويعا ملائما للظروف المحيطة به " ، إلى القول قبل الأخير - قول مؤلفي " أسس الماركسية - اللينينة " إذ أن القول الأخير لم يقل بعد ، إن :

" التقدم الكبير في ملاءمة الانسان لظروفه التي تأخذ شكل تغيير العالم الخارجي لم تكن ممكنة الا خلال التقدم الكبير لقدرة الانسان الذهنية في تقدير ناتج سلوكه وعمله " .

ان التقدير والحكم مقدمة لاختيار العمل الافضل .

وما يقال عن علاقة الحرية بقوانين الطبيعة المادية ، يقال عن علاقتها بقوانين الفكر المجرد ؛ إذ أن للفكر المجرد - كما عرفنا - قوانينه النوعية المعروفة باسم قواعد المنطق . وهي قواعد حتمية يستعملها الانسان ويستخدمها في أن يفكر تفكيرا سليما ويقول قولا صحيحا . وهو حر في اختيار محتواها والموضوع الفكري الذي يبحثه على هديها ، ولكنه ليس حرا في أن يتجاهلها أو أن يخلق قوانين غيرها ، وقولنا انه ليس حرا في هذا يعني أن عدم انضباط الفكر والقول على مقتضى قواعد المنطق ليس إلا تحديا فاشلا لها ، فلا حرية في المغالطة أو السفسطة أو الهذيان .

- ١١ -

ويقول " جدل الانسان " ، إن الانسان - دون الكائنات جميعاً - وحدة من المادة والذكاء ويخضع في هذا لقانون خاص به هو قانون الجدل ؛ أي ادراك المشكلات (بالمعرفة العلمية للتناقض بين ظروفه وحاجته) وحلها (بالتفكير المنطقي على أساس القوانين العلمية لتحول الطبيعة وتطور الانسان) وتنفيذ الحل (بمقدرته - وحده - على العمل وتغيير السير التلقائي للظروف) . وقد تختلف المشكلات وتتعدد ، وتختلف الحلول وتتغاير من إنسان الى انسان ، ومن مكان إلى مكان ، ومن زمان الى زمان ، ومن مشكلة الى أخرى ، ويأخذ العمل أنماطاً لا حصر لها ، منها السلبي والايجابي ، والنظري واليدوي ، والزراعي والصناعي ، وأمام كل هذا يختار الانسان المشكلة

التي أدركها قبل غيرها ، ويضع الحلول للمشكلات التي يعاني منها أشد معاناة ، أو يقوم بالعمل الذي يستطيعه ، ولكنه لا يكف - ولا يستطيع أن يكف - عن أن تكون له مشكلاته وأن يبتكر لها الحلول ، وأن يعمل حلاً لها ، ولو كان عمله مجرد الكف عن الحركة صبراً على المتاعب حتى يأتي الوقت الذي يختاره ليتخلص من متاعبه . لا خيار للانسان في هذا لأنه إنسان . ولا حرية في هذا لأن محاولة الهروب من المشكلات وحلها ليست سوى تحدياً فاشلاً لقانون الجدل الذي يحكم بني الانسان ، سواء أرادوا أم لم يريدوا . إن التوقف عن الجدل ليس حرية ولكن موت.

- ١٢-

وإذا كان الانسان ليس حرا في مواجهة حتمية القوانين الكلية التي تحكمه وتحكم كل شيء معه ، وليس حراً في مواجهة حتمية قوانين الطبيعة المادية ، وليس حراً في مواجهة حتمية قواعد المنطق ، وليس حراً في مواجهة قوانينه النوعية ومنها قانون الجدل ، فإن الحرية تنحصر في جدل الانسان ذاته . وبهذا يقدم لنا " جدل الانسان " أدق ما نعرف من تعريفات الحرية . إن الحرية هي المقدرة على التطور . هي إدراك المشكلة وحلها ، وتنفيذ الحل بالعمل . وبذلك نكون قد وصلنا إلى ذلك المقياس الذي نبحث عنه لمعرفة ما يتفق مع الحرية وما يعتبر استبداداً . إذ أن انحصار الحرية في الحركة الجدلية مع معرفتنا أن الانسان هو الجدلي الوحيد يمكننا من الحكم على كل تلك النظريات المادية او المثالية التي تجرد الانسان من مقدرته الجدلية وتخضع تطوره لجبرية الطبيعة أو التاريخ أو الروح أو الفكر ، أي تخضعه لقوة خارجية . إنها كلها دعوات ونظريات منافية للحرية ورجعية ؛ لأنها تلغي حرية الانسان ، ثم تتوقع حل المشكلات من غير الانسان وهو جهاز الجدل الوحيد ، وتسمح بذلك للماضي أن يمتد في المستقبل حاملاً ذات المشكلات بدون حل .

إن انحصار الحرية في الحركة الجدلية يحدد مجالاتها واتساقها في الزمان تبعا لترتب الحركة الجدلية ذاتها ، ويقدم لنا انواعا من الحريات غير مختلطة بل محددة كل منها بالأخرى تحديداً مصدره قانون الجدل نفسه .

فمثلا ، إذا قلنا إن الحرية للانسان وحده ، وإن الانسان جهاز الجدل ، أصبحت للانسان حريات أساسية متصلة بوجوده ، لأن الانسان الجدلي يجب أن يوجد أولا ، وأن يحفظ له هذا الوجود حتى يستطيع أن يتطور . وعلى هذا يكون كل ما يعدم وجود الانسان أو يضعفه أو يعطله اهدارا لحرية الانسان ؛ فالقتل والاعتداء على الجسم والمرض الجسدي أو العقلي والجوع إهدار

صريح واجرامي لحرية الانسان في الوجود . ولما كان وجود الانسان شرط الجدل فإن حرية الوجود شرط التطور ، أي لها أولوية التحقق على أية حريات أخرى .

وإذ يوجد الانسان ، يوجد التطور . وقد قلنا ان التطور حركة جدلية تبدأ بالمشكلة ثم حلها ثم تنفيذ الحل بالعمل . ومن هنا تكون للانسان حرية اخرى هي حريته في الجدل . وتتضمن حرية المعرفة ، أي ادراك المشكلات ، وحرية الرأي أي تصميم الحل ، وحرية العمل اي تنفيذ الحل .

وهذا الترتيب يحدد مدى الحريات نفسها . فكما أن الوجود شرط الجدل فإن حرية الوجود شرط حرية الجدل . فحرية الوجود سابقة على حرية الجدل . وتحدها ، وحرية الجدل قائمة على حرية الوجود وتكملها ، ولكن لا تنفيها . وحرية الجدل ذاتها منضبطة في ترتيبها بقانون الجدل ، فحرية المعرفة شرط لحرية الرأي وتحدها ، وحرية الرأي مكملة لحرية المعرفة ولا تلغيها . كما أن حرية الرأي شرط لحرية العمل وتحدها وحرية العمل مكملة لحرية الرأي ولا تلغيها .

كل هذا حتمي ؛ لأن قانون الجدل حتمي ؛ لأن العالم بما فيه الانسان منضبط على قوانين حتمية ؛ لأن حرية الانسان في هذه الحتمية ولا حرية فيما يخالف ما تقضي به القوانين العلمية . لهذا كان حتما أن نحدد الحريات على ما بيناه منضبطة في ترتيبها على الحركة الجدلية هذا الترتيب هو ما يمكن أن نسميه قانون الحرية . وسنرى كيف يمكن أن نفهم على أساسه الحريات في " نظام " ، أو نظام الحريات أو مايسمى " الديموقراطية " .

- ١٤ -

تكلمنا حتى الآن عن " الانسان " الواحد ، غير أن هذا الانسان الفرد غير موجود بمفرده في الواقع ، ولكن الموجود أفراد ينتمون إلى نوع الانسان . إنهم محمد أو أحمد أو صلاح أو عائدة أو سعاد ، وكلهم إنسان . فالانسان لم يوجد قط في غير مجتمع . لقد خلق الانسان من ذكر وانثى وهما كافيان لتكوين مجتمع صغير لن يلبث أن يزيد أفراده عدداً . إذن فالانسان عضو في مجتمع ، وابتداء من هذه الحقيقة نصبح في قلب المشكلة الحقيقية للحرية أي حرية الانسان في المجتمع .

لقد عرفنا كيف يتطور الانسان وعرفنا أن حريته هي تطوره . فإذا اجتمع شخصان فإن كلا منهما يتطور عن طريق العمل تنفيذا للحل الجدلي لمشكلاته الخاصة كما يدركها هو وكما يتصور حلها وطبقا للامكانيات التي يحصل عليها . وتتم الحركة الجدلية أو التطور الفردي بقدر ما تكون معرفته المشكلة وإمكانيات الظروف معرفة صحيحة ، وتصوره الحل صحيحا

، واستعماله امكانياته صحيحا . هذه هي الحركة الجدلية كما عرفناها . غير أن حاجات الانسان متعددة ، لأنه كائن مركب وليس بسيطا . وكل حركة وأي تصرف يقوم به الانسان في حياته إشباع لحاجة قائمة . وعندما يجتمع اثنان تبدأ عملية " الجدل الاجتماعي " . ونعني بها الاشتراك في حل المشكلات المشتركة . والاشتراك يكون بتبادل الجدل ؛ أي بتبادل المعرفة فيعرف كل واحد من الاثنين كيف نشأت المشكلة المشتركة لديهما ، وتبادل الفكر أي معرفة كل واحد وجهة نظر الآخر في حل المشكلة ، وتبادل العمل أي مساهمة كل منهما في إشباع حاجتهما المشتركة وبهذا يتطوران - أي يتطور المجتمع - عن طريق المعرفة المشتركة أو العلم ، والرأي المشترك أو العقيدة ، والعمل .

تلك أبسط صور التطور عندما يكون المجتمع مكونا من فردين . والاضافة الى الاثنين تمد ابعاد المجتمع على مستويات ثلاثة ؛ امتداد افقي حيث ينتشر الناس من الفرد الى الجماعة وحيث يحمل كل فرد حاجته معه ، وتتعدد المشكلات والحلول في حركة جدلية تتجه من الجزء الى الكل . وامتداد رأسي يبدأ من الحاجة الخاصة بكل فرد الى الحاجة العامة التي يشترك فيها الجميع ، وتتسع المشكلات والحلول في حركة جدلية تتجه من الخاص الى العام . وامتداد الى المستقبل حيث يسير التطور في حركة جدلية تتجه من الحاجة الى الغنى . في حدود هذه الابعاد تتطور أية وحدة اجتماعية خلال حركة جدلية جماعية متجهة الى التحقيق الشامل لكل حاجات الأفراد . وكأية حركة جدلية تقتضي لقيامها الوجود ثم الجدل . أي وجود المجتمع نفسه ، ثم تبادل المعرفة ، فتبادل الرأي ، فتبادل الجهود . ولا بد أن يتم هذا ليتطور المجتمع وتتحقق حرية الانسان فيه ؛ لأن قانون الجدل قانون حتمي . ومن هذه الحتمية يستمد الفرد في المجتمع حريات جديدة هي :

حرية وجود المجتمع الذي ينتمي اليه ، وحرية التطور فيه . وترتيبها على هدى قانون الجدل يجعل من حرية وجود المجتمع شرطا للتطور الجماعي وحرية التطور الجماعي مكملة لوجوده ولا تلغيه . وحرية التطور الجماعي ذاتها تتبع حركة الجدل . فالمعرفة المشتركة أو العلم شرط لحرية الرأي المشترك أو العقيدة ، وحرية العقيدة شرط لحرية العمل في المجتمع .

ولما كان الجدل الاجتماعي يشمل الجدل الفردي فإنه يتضمنه ولا يلغيه ، ولكن يحدده ومن هنا يتحدد مدى حريات الانسان التي استمدها من كونه انسانا بحرياته التي استمدها من كونه انسانا في مجتمع ، أي تتحدد الحريات الفردية بالحريات الاجتماعية . فحرية وجود الفرد

تنتهي عند حرية وجود المجتمع . ويموت الانسان إذا كان في موته حفاظ لوحدة المجتمع ووجوده . وحرية المعرفة الفردية تنتهي عند حرية التعلم الجماعي ؛ فاحتكار المعرفة ليس حرية ولكنه عدوان على حرية التعلم . وتنهي حرية التعلم عند حرية الرأي ؛ ففرض رأي واحد على الجميع ليس حرية ولكن اهدار لحرية الرأي . وحرية العمل تنتهي عند الحريات المدنية والسياسية ؛ فكل انسان حر في أن يفعل ما يشاء دون أن يمس حقوق غيره . كلمة الحقوق هذه تدفعنا إلى أن نسمي الحريات باسمها الحقيقي . إذ لا توجد داخل المجتمع ما تسمى حريات فردية وهو التعبير السلبي الذي يعني عدم منع الفرد من عمل شيء ، إذ أنها في المجتمع تصبح حقوقا أي امكانيات فردية ومجالات للتصرف محدودة بمجالات أخرى على ابعاد المجتمع الثلاثة . محدودة أولا بحق المجتمع في سلامة وجوده وقدرته على التطور أي تحرره من القيود التي تفرض عليه ككل أو تمزق امكانياته . ثم محدود داخل كل مجتمع بحقوق الآخرين على المستوى الافقي ، ومحدودة بالحقوق الاجتماعية على المستوى الرأسي ، ومحدودة باتجاه التطور في الممارسة الفعلية . وبذلك تسترد الحريات مضمونها الايجابي أي تصبح الحريات في المجتمع التزاماً على المجتمع يجب تحقيقه في الواقع ، والحريات الفردية التزاما على الافراد أن يحترموه .

ومن هنا يتبين لنا أن كل تلك الحقوق أو الحريات الايجابية متكاملة ولازمة لتطور الانسان كما هي لازمة لتطور المجتمع ، وهي لا تجتمع - بحكم قانون الجدل الحتمي - إلا محدودة في مداها طبقا لترتيب الحركة الجدلية نفسها ، أي طبقا لذات قانون الجدل الذي هو مصدرها ، إذ هي ضرورة له .

وهكذا يرسم " جدل الانسان " حدودا واضحة لحقوق الانسان وللديموقراطية .

فما الديموقراطية ؟

إن القول الدارج بأن " الديموقراطية " حكم الشعب بالشعب لمصلحة الشعب ، قول خاطيء ومضلل ومتناقض ، الجرس اللفظي كل ما فيه من اغراء .

فحكم الشعب يعني أن يكون الشعب محكوما ، أي أن تكون له حكومة ، وهذا ليس جديدا على الشعوب حرة كانت أو مستعبدة ، وليس مقصورا على الديموقراطية . ان الحكومات الدكتاتورية أكثر الحكومات تعبيرا عن ذاتها ، وارهاقا للشعوب اثباتا لوجودها . ومنذ أن انقرض وهم الانسان الذي لا مجتمع له من امثال " حي بن يقظان " لم يعد من الممكن توهم وجود شعب

بدون ذلك الجهاز الذي يقوم على شئونه ، قسرا أو اختياراً ، والذي سمي أخيرا " حكومة " وبه اصبح حكم الشعب غير ذي دلالة خاصة ديموقراطية أو غير ديموقراطية .

والحكم بالشعب لا يعني أن الشعب حاكم على أية صورة ولو بالمشاركة غير المباشرة . وقد يعني اتخاذ الشعب أداة للحكم به ، وليس في هذا دلالة ديموقراطية على أي وجه كان فهمنا للديموقراطية . فاتخاذ الشعب أداة للوصول الى الحكم أو للحكم لا تعني حتما أنها أداة واعية مريدة تحقق لها بهذا ما أرادت أن يكون ، بل لعل العكس أن يكون متفقا مع السلبية الخاملة التي تعبر عنها كلمة أداة ؛ يحكم بها من يستطع أن يفرض إرادته فيحكم . وفي التطبيق ، قدم لنا المستبدون في الارض وفي التاريخ ، نماذج ذكية ذكاء مستبداً من الحكم بالشعب دون أن يزيد الشعب عن كونه مطية مغلوبة على أمرها ، تزين وتطهم ثم تساق في طرق مرسومة لها لا تحيد عنها خشية السياط في يد الذي يتقدم بها ... ولكن عليها.

والحكم لمصلحة الشعب يخلق أو يختلق مبررات الديموقراطية أو الدكتاتورية طبقا لما يدور في وهم الحاكمين أو القادرين على الحكم من أنه مصلحة الشعب ، مخلصين في هذا أو مخادعين ، ويترك مجالا مخيفا للسيطرة على الشعب بحجة تحقيق مصلحته . ويعني أيضا أن الديموقراطية ذاتها لا تمثل مصلحة للشعب ، وأنها لا تطلب لذاتها ولكن توسلا بها إلى مصلحة أخرى ، فإن تحققت تلك المصلحة عن غير طريق الديموقراطية ، فقدت الديموقراطية قيمتها المستعارة من غيرها ، وهو قول ينطوي على نية مبيتة لإهدار الديموقراطية .

" ان الشعوب لا تعرف مصلحتها " . تلك حجة المستبدين في أركان الارض جميعاً . وإذا كان أي حاكم يستطيع أن يدعي أنه يحكم الشعب ، بالشعب ، لمصلحة الشعب ، فلأن هذا القول فارغ من أي مضمون تتميز به الديموقراطية عن غيرها من أساليب الحكم ، فهذا كما يكون شعاراً للديموقراطية يكون شعاراً للديكتاتورية سواء بسواء ، لا يتضمن تمييزاً بين هذي وتلك .

واننا لنعرف كيف أصبح هذا الشعار دارجاً على الألسن وفي الكتابات . أنه يمثل فلسفة في الحرية وفي الديموقراطية سادت في الفكر والتطبيق قروناً من الزمان . إن الديموقراطية التي هي " حكم الشعب بالشعب لمصلحة الشعب ، تمثل الشعار الرأسمالي للديموقراطية . وأهم ما يميزه ويجعله معبراً عن هذا النظام أنه تركيب لفظي ينطوي في ذاته على احتمالات استغلاله واهداره ، وتلك مميزات الافكار التي قام عليها النظام الرأسمالي . والواقع ان الاساس الفردي لفلسفة النظام الرأسمالي يحول دون أن يقدم هذا النظام مفهوماً حقيقيا للديموقراطية .

فنحن نعرف أن الاساس الفكري للنظام الرأسمالي هو أن للفرد الحق المطلق ، الطبيعي ، في تحقيق مصالحه الخاصة بطرقه الخاصة ، وأن مصلحة المجموع ستتحقق حتما ، وطبيعياً ، وتلقائيا ، دون تدخل أو توجيه ، من خلال تحقيق كل فرد مصلحته الخاصة . فالأنانية بمعانيها : القانوني ، والاجتماعي ، والاخلاقي ، هي أساس الحياة الرأسمالية . هذا في حين أن أبسط مظاهر الديموقرطية في الشكل أن تكون تنظيما جماعيا يلتزم فيه الفرد برأي المجموع . فإذا أخذنا في الاعتبار أن الآراء تعبير عن مصالح ، مادية أو غير مادية ، فإن الديموقراطية تنطوي على سيادة مصلحة المجموع على مصلحة الفرد ، أي أنها قائمة على أساس فكري جماعي . ولا شك في أن التناقض هنا واضح بين الاساس الفردي للرأسمالية والاساس الجماعي للديموقراطية . فالحرية الفردية المقدسة التي انطلق منها النظام الرأسمالي توهم الفرد بأن له حقاً حتى في الافلات من المجتمع الذي ينتمي اليه وتحديه ، لذلك تعرف الرأسمالية أنواعاً غريبة من " الحرية " : كحرية الرجعية ، والسلبية ، واللامبالاة ، والتخريب ، والاستغلال ، وتعرف ايضا حرية الموت والجوع والعري والتشرد والانتحار ، فكلها تمثل الاختيار الارادي للفرد الذي لا ينبغي أن يرد عنه حتى يظل حراً . فليكن ما تريد الرأسمالية ، ولكن أين كل هذا من الديموقراطية ؟ الديموقراطية لا تعرف سوى الشعوب التي يجب أن تنظم إدارة مصالحها المشتركة على وجه يحقق مصلحة الاغلبية . إن كلمة الاغلبية هذه التي تكمن وراء أي مفهوم ديموقراطي هي التي تقلق الاستقرار المنطقي في الرأسمالية ، لأنها تتضمن انتقاصا من حرية العمل " للأقلية " حتما ، وفلسفة الحرية الفردية في الرأسمالية لا تطيق هذا الانتقاص .

وقد قدمت لنا الرأسمالية في تاريخها الطويل ، ومحاولاتها حل هذا التناقض ، كل ما يخطر على البال من أساليب الحكم والتمثيل والانتخاب ، وعرفنا اشكالاً شتى من التنظيم الديموقراطي تذخر بها الدساتير وتجري فيها اختبارات الطلبة في كليات الحقوق . ثم توهمت أنها قد حلت ذلك التناقض بالشكل الديموقراطي ؛ بأن يكون الانتخاب العام المتروك للتقدير الفردي أسلوب الحياة السياسية ، اسلوب الديموقراطية :

بشرط ألا يؤدي هذا الاسلوب الى الحد من جموح المصالح الفردية أو مصالح الاقلية .

وكان لابد ، لكي تعبر آراء الاغلبية عن مصالح الاقلية ، من أن تزيف المصالح أو تزيف الآراء ، أو تزيف الحياة كلها . وقد فعلت الرأسمالية كل هذا عن طريق الاكراه . عن طريق استعمال المقدرة الاقتصادية والتحكم في الارزاق واكراه الكادحين من أغلبية الشعب على أن يكون

خيارهم بين الجوع أو التصويت في اتجاه غايات المتسلطين على أرزاقهم . عن طريق أن يكون الناخبون أغلبية الشعب ، وان يكون التمثيل مقصورا على السادة القادرين على الانفاق على المعارك الانتخابية . وهكذا كانت الاشكال الديموقراطية في الرأسمالية فارغة من أي مضمون ديموقراطي . كانت " حكم الشعب بالشعب لمصلحة الشعب " ... كما يقدرها سادة الشعب .

كان فراغ الشكل الديموقراطي في النظام الرأسمالي من مضمون ديموقراطي هو الذي أبقى الديموقراطية سمة المشكلة التي لا تزال في حاجة الى حل . لقد حلت الانسانية ملايين المشكلات بدون تضحية . واختبرت ثم اختارت ثم أكدت ملايين الافكار في سلام . وبلورت ملايين المفاهيم وأحالتها الى بدهيات دون أن تسفك نقطة دم واحدة . ومع ذلك فإن المشكلة التي بذلت البشرية من أجلها أغلى التضحيات ، ودفعت ثمنها أجيالا كاملة عبر التاريخ لاتزال قائمة لم تحل .

لقد عاشت الانسانية قرونا تخدرها الخدعة الرأسمالية ، فلما أن تكفلت الممارسة بالكشف عن الفراغ الديموقراطي في الرأسمالية ، جذب الفراغ إليه عشرات من النظريات والآراء .

أهم تلك الآراء أو النظريات ، الديموقراطية في الماركسية . وقد كانت نقطة انطلاق تفكير ماركس في تحليل النظام الرأسمالي والانتهاء به إلى مصيره المحتوم ، قبول النظام الرأسمالي كما هو بكل قوانينه وقواعده وقيمه ؛ فهو منحدر حتما عن طريق ذات القوانين والقواعد والقيم إلى حيث تدفنه الطبقة العاملة بقيادة الحزب الشيوعي . وإلى أن يدفن ، فإن دور الطبقة العاملة وطليعتها (الحزب الشيوعي) أن تدفع بهذا النظام ليقطع أجله في أقل وقت ممكن . أما المناقشة حول الشكل الديموقراطي قبل تحقق الشيوعية ، أو محاولة تحقيق مضمون ديموقراطي في عالم البرجوازية فهو وهم وتضليل ؛ لأن " علاقات الانتاج " في النظام الرأسمالي لا يمكن أن تسمح بديموقراطية غير هذه التي يعرفها البورجوازيون .

والجدلية المادية - مذهب ماركس - تعتبر كل الافكار والنظم السياسية والقانونية انعكاسا متفقا للواقع المادي ، فاعتبر ماركس أن كل الحريات - بما فيها حرية الانتخاب - السائدة في النظام الرأسمالي من ابتكار الفكر الرأسمالي الخبيث لتأكيد مصالحه وأن مصيرها الى الزوال بمجرد سحق البرجوازية . والدولة نفسها في المجتمعات الرأسمالية ليست الا خادما للرأسماليين يجب القضاء عليها معهم . قال لينين فيما كتبه عن " الدولة " : إن فكرة ماركس هي أن الطبقة العاملة يجب أن تحطم وتدمر جهاز الدولة القائم تماما ، وألا تكتفي بالاستيلاء

عليه " . والبديل عن كل هذا ، البديل عن حرية الانتخابات العامة ... أن ينظم العمال أنفسهم في " طبقة " تكافح أعداءها ، وتدمر النظام السياسي ، وتستولي على الحكم . قال ماركس في " البيان الشيوعي " : " لا شك في أن غاية الشيوعية الغاء ... الحرية البرجوازية " .

وبعد ؟

لقد حكم ماركس على الديموقراطية " البرجوازية " ، أي على الشكل الديموقراطي بأن يقبر مع الرأسمالية . فليكن . ولكن ماذا ترك للمضطهدين بعد أن أصبحوا سادة " قوى الانتاج " ؟ كيف يكون التنظيم الديموقراطي :

(١) داخل الحزب الشيوعي

(٢) داخل الطبقة العاملة .

(٣) داخل المجتمع الشيوعي .

عبثا نحاول ان نجد في كتابات ماركس أو انجلز مفهوما محددا للديموقراطية يميزه على أي وجه عن الفراغ الرأسمالي ، ولكن نجد بديلا عنها " ديكتاتورية للبروليتاريا " . و " ديكتاتورية البروليتاريا " تفترض اللجوء الى عنف صارم لا هوادة فيه ، سريع حازم ، " وجوهرها الرئيسي يكمن في روح التنظيم والنظام والطاعة " كما قال لينين .

إذن فالشكل التنظيمي الذي جاء به ماركس ليملأ الفراغ الديموقراطي في الرأسمالية بعد انهيارها ، هو " ديكتاتورية البروليتاريا " . أي ديكتاتورية الطبقة العاملة . على من ؟ على من ليسوا من الطبقة العاملة . عندئذ لا يكون هذا الشكل منطويا على أدنى مفاهيم الديموقراطية إلا في مجتمع أغلبيته من الطبقة العاملة . ولكن ، حيث لا تمثل " الطبقة العاملة " إلا جزءا من الشعب دون الاغلبية لا يمكن أن يقال إن " ديكتاتوريتها " تنطوي ولا حتى على أمل ديموقراطي .

فلم تكن الديكتاتورية قط طريقا الى الديموقراطية .

ومن ناحية أخرى ، لاتمارس " الطبقة العاملة " في الماركسية سلطاتها بنفسها . والواقع أن هذا مستحيل ؛ إذ أن " الطبقة العاملة " ليست شخصا طبيعيا حتى يمكن أن يمارس سلطاته . وفي الماركسية تناط الممارسة الفعلية لديكتاتورية البروليتاريا بالحزب الشيوعي قائدها وطليعتها ، الذي يمثل " التنظيم والنظام والطاعة " . ومن خلال " التنظيم والنظام والطاعة " يعهد الحزب

الشيوعي بسلطاته إلى لجنته المركزية التي ينوب عنها في الممارسة سكرتيرها الاول . وهكذا يتطور الأمر وتنزلق " ديكتاتورية البروليتاريا " المنسوبة الى الطبقة العاملة ، على مستويات " التنظيم والنظام والطاعة " من الطبقة العاملة الى الحزب إلى لجنته المركزية لتستقر أخيراً في يد فرد .

وان ستالين على ذلك لشهيد .

يقال عادة إن ديكتاتورية البروليتاريا موجهة ضد اعداء الطبقة العاملة " وطالما أن البروليتاريا بحاجة الى دولة فإن الدولة لن تكون من أجل الحرية بل لتحطيم أعدائها " كما قال انجلز ، فهي اذن " السلطة التي تعتمد على القوة اعتماداً مباشرا " . بغية سحق مقاومة المستثمرين الرأسماليين والمالكين العقارات واذنابهم " كما قال لينين في مقاله " تحية إلى عمال المجر " ويتركون للاستنتاج المنطقي أن يظن الديموقراطية داخل الطبقة العاملة أو داخل الحزب الذي يمثلها . وحتى لو افترضنا افتراضا أن ثمة في الواقع ما يسمح بهذا الظن فهي ديموقراطية شكلية ايضاً . فعندما تكون الديموقراطية دائرة مغلقة فإن الخوف من الخروج أو الاخراج من هذه الدائرة يحيل الداخلين فيها عبيداً كالخارجين عنها . ان المستبدين هم أكثر الناس خوفاً ؛ إذ أن أشد ما يرعب أعضاء الاقلية الديكتاتورية هو أن بنتقلوا إلى صفوف المضطهدين . وليس هذا الرعب نفسه إلا نوعاً بشعاً من الاضطهاد . وكلاهما يشل إرادة الانسان ، ويجرد الحياة من أي مفهوم ديموقراطي .

وإلا فما الذي أسكت خرتشوف عن ستالين حتى المؤتمر العشرين .

إنها رؤوس الرفاق الطائرة .

غير أن الأمر قد تغير فيما يبدو ، وبلغ تراجع الماركسيين السوفييت عن فكرة ديكتاتورية البروليتاريا حد اسقاطها . ففي البدء قال ماركس في " نقد منهج جوتا " : " بين المجتمع الرأسمالي والمجتمع الشيوعي تقوم مرحلة ثورية التحول من الواحد الى الآخر . تصاحب هذا ايضا فترة تحول سياسي لا يمكن أن تكون الدولة خلالها إلا الديكتاتورية الثورية للبروليتاريا " . وقال انجلز فيما كتبه " ضد دهرنج " : " تستولي الطبقة العاملة على سلطة الدولة وتحول أدوات الانتاج منذ اللحظة الأولى الى ملكية الدولة ولكن بهذا تضع نهايتها كطبقة عاملة ... ان العمل الوحيد الذي تقوم به الدولة كممثل حقيقي للمجتمع ككل ، وهو الاستيلاء على ادوات الانتاج باسم المجتمع ، تفقد به في الوقت ذاته آخر عمل خاص بها كدولة " . وقال لينين فيما كتبه

بعنوان " مهام البروليتاريا في ثورتنا " : " إن الديموقراطية شكل من اشكال الدولة بينما نحن الماركسيين ضد كل ، وأي ، نوع من أنواع الدولة " .

على هذا الوجه كان مؤسسو الماركسية يعرفون ديكتاتورية البروليتاريا كدولة ثورية رادعة مهمتها أن تحول المجتمع الرأسمالي الى المجتمع الشيوعي ، ثم تنتهي وتزول بمجرد القضاء على الاستغلال الطبقي والاستيلاء على أدوات الانتاج . وهي وجهة نظر متفقة تماما مع منطق الجدلية المادية حيث يتحول المجتمع الرأسمالي " طفرة " الى مجتمع مختلف نوعيا هو المجتمع الشيوعي . ولم يعرف ماركس الاشتراكية التي اصبحت كلمة دارجة في كتابات الماركسيين ، وإنما عرفها لينين فقال انها " المرحلة الدنيا من الشيوعية " . المهم أنه طبقا للماركسية تقوم دولة ديكتاتورية البروليتاريا لسحق البرجوازية وتظل قائمة حتى تصفى جميع الطبقات المستغلة ، عندئذ تزول دولة الديكتاتورية البروليتارية : دولة وحزبا وطبقة كما قال انجلز . لذلك لا يكون مفهوما طبقا لقواعد الماركسية أن تظل الدولة قائمة دون أن تكون ديكتاتورية البروليتاريا .

إلا أن مؤلفي " أسس الماركسية - اللينينية " يقولون غير هذا ، مع ملاحظة أنهم يستعملون كلمة " الاشتراكية " بدلا من كلمة " الشيوعية " قالوا : " لقد بدأت النظرية الماركسية اللينينية دائما من حقيقة هي أن ديكتاتورية البروليتاريا أداة تحول تاريخي ولازمة فقط خلال فترة التحول من الرأسمالية إلى الاشتراكية . أما عن التغييرات التي تتبع انتصار الاشتراكية ، وما تكون عليه طبيعة وظيفة الدولة الاشتراكية عندئذ ، فإن هذه الاسئلة الهامة لم يكن من الممكن الاجابة عنها إلا فيما بعد على أساس حصيلة التجربة التاريخية . وهذا ما أنجزه برنامج الحزب الشيوعي السوفييتي الذي أقره المؤتمر الثاني والعشرون ، أي برنامج الحزب الذي تم بناء الاشتراكية تحت قيادته لأول مرة . فعلى أساس تجربته التاريخية الغنية قدم الحزب الشيوعي السوفييتي إضافة أساسية وهامة للنظرية الماركسية اللينينية ، هي أن ديكتاتورية البروليتاريا تصبح غير لازمة قبل الوقت الذي تزول فيه الدولة .. (قال) : " ... إن الدولة التي قامت كدولة ديكتاتورية البروليتاريا قد أصبحت في المرحلة المعاصرة الجديدة دولة كل الشعب ، أي جهازا يعبر عن مصالح وإرادة الشعب ككل " .

ويثير هذا التراجع الماركسيين الصينيين فيوجهون الى اللجنة المركزية للحزب الشيوعي السوفييتي سؤالاً صريحاً (خطاب ٢٩ فبراير ١٩٦٤) هو . " هل يجب على الدولة الاشتراكية أن تحتفظ وتدعم ديكتاتورية البروليتاريا أو يجب عليها أن تستعمل ذلك الذي يقال له دولة كل

الشعب ، وذلك الذي يقال له حزب كل الشعب لتمهيد الطريق لعودة الرأسمالية ؟ " . ويقول الصينيون في رسالتهم تلك إن الاجابة لا تحتمل اللبس . وهي كذلك . فطبقا للنظرية الماركسية لا بد أن تظل ديكتاتورية البروليتاريا قائمة إلى أن تتحقق الشيوعية ، وهي لا تزول إلا بزوال الدولة .

ذلك هو منطق النظرية .

أما ما يقوله السوفييت فهو منطق " المرحلة المعاصرة الجديدة " . منطق " خبرة الاتحاد السوفييتي والديموقراطيات الشعبية وكذلك خبرة الطبقة العاملة " التي أثبتت كما يقول مؤلفو " أسس الماركسية - اللينينية " :

- " لكي يعبر الشعب العامل عن إرادته في السلام ومعارضة التحضير للحرب ، يجب أن يكون له حق التظاهر والتجمع والاجتماع والنشر ... الخ . ولكي يستطيع أن يؤثر في الحكومة يجب أن يكون له ممثلوه في البرلمان . ولكي يحمي استقلاله الوطني وسيادته حماية فعالة يحتاج الى قدر من الديموقراطية حتى تستطيع الجماهير أن تعلن ارادتها أو أن تصر على مطالبها " .

و- " إن الحصول على أغلبية برلمانية صلبة معتمدة على الحركة الجماهيرية الثورية للطبقة العاملة وحلفائها ممكن أن يخلق الظروف لإحداث تحولات اشتراكية جذرية "

و- " ان الجهاز التقليدي للديموقراطية البورجوازية (البرلمانية) ممكن أن يتحول إلى أداة حقيقية لإرادة الشعب " .

وأكثر من هذا وأهم :

" يقول المراجعون إن النظام البرلماني يفترض وجود نظام تعدد الاحزاب ووجود معارضة وإن ديكتاتورية البروليتاريا تستبعد هذا تماما ... لقد اثبتت خبرة الديمقراطيات الشعبية فعلا أنه من الممكن الاحتفاظ بنظام تعدد الاحزاب خلال فترة البناء الاشتراكي " .

كل هذا حسن ، لولا أنهم قالوا أخيرا :

" من المفهوم ... أن الديموقراطية الاشتراكية ليست ديموقراطية بدون اتجاه بل ديموقراطية موجهة " . من الذي يوجهها ؟ . " يوجهها الحزب والدولة " . إلى أين ؟ إلى مزيد من التطور إلى الاشتراكية وبناء الشيوعية " .

حزب من ؟ الحزب الشيوعي .

دولة من ؟ ديكتاتورية البروليتاريا .

وهكذا يتخبط الماركسيون بين نظرية عاجزة وتجربة بدون نظرية . وليس أكثر من " النظرية الديكتاتورية " خطراً على الحرية والديموقراطية إلا " الديكاتورية بدون نظرية " .

أقسى ، وأصدق ، تعبير عن محنة الديموقراطية أن كل نظام في الأرض يدعيها ويستطيع أن يخلق لها تفسيراً يبرر ما يدعي . ولما أن تتعدد المفاهيم للتعبير الواحد يفتح باب التضليل على مصراعيه.

فما العمل ؟

هل تبقى المشكلة قائمة بلا حل ؟

أبداً . ان المشكلات لابد أن تحل . قد يكون الحل ناقصا ، ولكن هذا لا يعني سوى ضرورة بذل مزيد من الجهود الجادة لإيجاد الحل الكامل . وإذا كانت الرأسمالية والماركسية قد فشلتا في ارساء الديموقراطية على أسس سليمة نظريا وتطبيقيا ، فإن لنا في هذا فرصة ابداع الحلول التي تتناسب مع مشكلة الديموقراطية كما يطرحها مجتمعنا العربي . لقد قضينا أربعة عشر قرنا في ظل الحضارة الاسلامية تمجد حرية الانسان ، فلم تكن الحرية يوما محل شك أو انكار ، ومع هذا فليس لنا ، في الوطن العربي تقاليد ديموقراطية جامدة ، نظريا أو تطبيقيا ، أي لنا الحرية الكاملة في أن نبدأ حياتنا الديموقراطية من البداية ، دون عبء من تراث الماضي ودون تعصب موروث .

والبداية - قبل التطبيق - هي النظرية .

وقد عرفنا من " جدل الانسان " كيف يتطور الانسان عن طريق الجدل الفردي وقلنا إن حرية الانسان هي تطوره ، وانها منضبطة بقانون الجدل ذاته . وعرفنا كيف يتطور المجتمع عن طريق الجدل الاجتماعي . ونقول ان حرية الانسان في المجتمع هي تطوره فيه ، وانها منضبطة بقانون الجدل ايضا ، وبذلك تكون الديموقراطية هي نظام الجدل الاجتماعي . هي اسلوب الشعب في (١) ادراك مشكلاته (٢) حل تلك المشكلات (٣) تنفيذ الحل بالعمل . وقلنا إن الوجود شرط التطور ، وإن سلامة وجود المجتمع شرط للجدل الاجتماعي .

من هذه النقطة الاخيرة ، يصبح الحديث عن الديموقراطية في مجتمع مستعمر أو ممزق حديث خرافة ، فالاستفتاء على قبول الاستعمار أو رفضه ، والاستفتاء على وحدة المجتمع الواحد أو تجزئته ، تضليل باسم الديموقراطية وليس ديموقراطية .

فإذا انتقلنا إلى داخل المجتمع الحر الواحد ، كان حتما أن يقوم أي نظام ديموقراطي على أسس ثلاثة يحددها ويحدد علاقاتها معا قانون الجدل ذاته :

فإذ يبدأ التطور الاجتماعي بالمعرفة المشتركة للمشكلات المشتركة ، تتوقف قيمة أي تنظيم للتطور على مدى صحة معرفة الجميع بمشكلات حياتهم . ولا تمكن معرفة المشكلات – المشتركة أو الفردية – إلا عن طريق تعبير الناس عنها . لهذا يكون الاساس الأول للديموقراطية حرية التعبير والشكوى والعلم بمشكلات الناس دون قيد . وكلما استطاع كل انسان في المجتمع أن يعبر عن آلامه ، وكلما كانت امكانيات تبادل المعرفة بالآلام أوسع وأشمل كان من الممكن ادراك المشكلات ادراكا صحيحاً . ولهذا وجهان : وجه سلبي يتمثل في رفع أسباب الخوف عن الانسان ، ووجه ايجابي يتمثل في أن تطرح جميع المشكلات وآراء الناس كما هي بدون تزييف أو تشويه ، وأن يكون في مقدور أي انسان في المجتمع أن يقول ما يريد وأن يعلم ما يريد ، دون خوف أو تضليل .

هذي أول حركة في الجدل الاجتماعي ، والاساس الأول في الديموقراطية ، قبل أن تصبح تنظيما للاستفتاء والانتخابات ومجالس تنعقد وتناقش وتنفض . وبدونها يصبح أي شكل ديموقراطي فارغاً من أي مضمون حقيقي . لهذا لا يمكن – مثلاً – الحديث عن الديموقراطية في ظل النظام الرأسمالي حيث يعيش العاملون في خوف دائم على أرزاقهم اليومية ، وحيث تنفق الملايين لإخفاء الحقائق وتضليل الناس ، عن طريق احتكار الصحف ودور النشر والاعلام ، والدعاية المنظمة لتزييف كل حقيقة . كما لا يمكن الحديث عن الديموقراطية في ظل " ديكتاتورية البروليتاريا " حيث الجزاء الرادع لكل من يقول غير ما يراد له أن يقول ، وحيث لا يعلم الناس إلا ما يراد لهم أن يعلموا ، عن طريق واحد يحدد القول والمعرفة هو الحزب الشيوعي ، أو لجنته المركزية ، أو سكرتيرها الأول . وفي غير هاتين ، وحيثما خاف الناس من أن يقولوا ما يحسونه ، وحيل بينهم وبين أن يعرفوا ما يعانيه الآخرون ، يصبح ادراك المشكلات ادراكا صحيحا مستحيلا ، ويصبح التطور منطلقا من مشكلات الناس كما يتصورها أفراد أو مجموعة منهم ،

ويصبح تنظيم الخائفين المضللين وحشرهم ، ليسمعوا من غيرهم تشخيصا لمشكلاتهم وحلولا لها ، تبريرا للاستبداد وليس من الديموقراطية في شيء .

وإذ تطرح مشكلات كل الناس ، كما يحسها الناس أنفسهم ، ونعرف من خلالها أين التناقض بين ماضي المجتمع ومستقبله ، أو بين ظروفه واحتياجاته ، تتحدد المشكلات العامة (على المستوى الرأسي للمجتمع ، أي التي يعاني منها الناس جميعا) والمشكلات الخاصة (على المستوى الافقي للمجتمع ، أي المشكلات الفردية او مشكلات قطاع من الناس ... الخ) والمشكلات الملحة (في اتجاه التطور ، أي التي يكون حلها شرطا لحل ما يليها من مشكلات) ، وتبدأ الحركة الثانية في الجدل الاجتماعي : البحث عن حل . وهنا أيضا لابد أن تطرح كل الحلول . فقد قلنا إن الانسان جدلي حتما ، وإن له دائما حلولا لمشكلاته ، لهذا لا يمكن الوصول الى الحل الصحيح بتجاهل الحلول التي يضعها الناس على أساس معرفتهم مشكلاتهم ، وما يتطلعون اليه من مستقبلهم . ولما كان الحل الصحيح هو ما يرضي حاجات الناس جميعا ، أي ما يتضمن كافة الحلول الفردية ، فإن الوصول اليه يقتضي أولا معرفة الحلول التي كونها الناس ، أي تبادل الرأي بين الناس ، بدون قيد ، ثم تفاعل هذه الحلول خلال الجدل الاجتماعي ليكمل بعضها بعضا ويغني بعضها بعضا ، ةتنتهي الى حلول جماعية محددة .

إلى هنا تكلمنا عن مشكلات " كل الناس " وحلول " كل الناس " وقلنا إن معرفتها وتبادلها ونضجها خلال الجدل الاجتماعي أسس ديموقراطية ، لا تقوم الديموقراطية الا عليها ؛ ذلك لأن الديموقراطية إذ تكون " اسلوب الشعب في حل مشكلاته " ، أو " اسلوب تطوره " لابد أن تنطلق من مشكلات " كل واحد " من الشعب ، أي كل انسان ينتمي الى الشعب ، لا تفرق بين انسان وانسان على أية قاعدة من التفرقة : لا تفرقة على أساس من الدين ، أو اللغة ، أو المهنة ، أو التعليم ... الخ . إن الناس في آلام المشكلات سواء . ولا تمكن معرفة ما إذا كانت المشكلات عامة أو خاصة ، ملحة أم غير ملحة ، إلا إذا طرح كل واحد مشكلاته أولا ، إلا إذا عبر كل واحد عن الحل الذي يرضيه .

غير أننا عندما ننتقل الى الحركة الاخيرة من التطور الجدلي ، أي تنفيذ الحل بالعمل ، لابد من أن يطبق حل واحد إذا تعددت الحلول . ولا شك في انه طبقا للقوانين الموضوعية للجدل الاجتماعي لا يؤثر اختلاف الناس في المشكلة ، في أن لكل مشكلة حقيقة واحدة . ولا يؤثر اختلافهم في الرأي ، في أن للمشكلة الواحدة حلا صحيحا واحدا في الظروف الواحدة . واختلاف

الرأي في المشكلة أو الحل ، لا يدل الا على أن المشكلة وحلها غير معروفين معرفة علمية صحيحة للجميع ، ولا يمكن تخطي هذا ، إلا بمزيد من حرية المعرفة وحرية الرأي ؛ بمزيد من الجدل الاجتماعي . لكن المشكلات لابد أن تحل في زمان معين فإن التطور لا يقف . عندئذ تثور مشكلة أي الحلول ينفذ بالعمل . ولا مقياس للاختيار هنا - ديموقراطيا - الا بتطبيق الحل الذي يرضي حاجة " الاغلبية " من الناس ، أي بحل " العدد الأكبر " من المشكلات عن طريق " عمل كل الناس " . وعمل " كل " الناس ذو أهمية خاصة في مفهوم الحرية طبقا لجدل الانسان ، إذ أن ضرورته كحركة أخيرة في الجدل الاجتماعي ، تجرد الاقلية - صاحبة حرية الرأي - من حرية عرقلة تنفيذ رأي الاغلبية ولو سلبيا . وإذا كان هذا لا يعجب الاقلية فإن طريقها أن تمارس حرية الرأي لكي تنقل وعيها المشكلة ورأيها في الحل الى الاغلبية ، ولكن ليس من حقها أن توقف التطور بتعطيل الحلول وتنفيذها الى أن تحصل لرأيها على أغلبية الناس .

على هذا تكون " الديموقراطية " - طبقا لجدل الانسان - هي اسلوب المجتمعات الحرة في حل مشكلاتها . أي اسلوب المجتمعات الحرة في التطور على اساس من قانون الجدل الاجتماعي : حرية الرأي للجميع ، حرية العقيدة للجميع . عمل الجميع في تنفيذ رأي الاغلبية .

- ١٨ -

بهذا تكون " الديموقراطية " نظاما للحياة ، وليست نظاما للاستفتاء والانتخاب والحكم ، وتكون نظاما حتميا للتطور لأن جدل الانسان في المجتمع ، أو الجدل الاجتماعي ، قانون حتمي يضبط حركة تطور المجتمعات . وعلى ضوء هذا المضمون الحي للديموقراطية يتحدد الشكل الديموقراطي وعلاقته بمضمونه .

فالمضمون الديموقراطي هو الأصل ، والشكل تعبير عنه لا يجوز أن يضغط عليه أو يلغيه . وإذا كنا قد عرفنا الديموقراطية بأنها اسلوب المجتمعات في حل مشكلاتها فإن شكل الاسلوب يجب أن يكون مقيدا بحل المشكلات : أن يضمن حرية الرأي والمناقشة للجميع ، ويضمن حرية العمل للأغلبية .

غير أنه - من ناحية أخرى - لا يمكن أن تكون ثمة ديموقراطية بدون شكل او تنظيم ؛ لأن الشكل أي التعبير الظاهر المادي هو الدليل الوحيد على أن هناك ديموقراطية . فبدون تنظيم ديموقراطي لا توجد ديموقراطية ولو كان الشعب كله من الفلاسفة الصالحين .

فإذا كان الاساس الأول للديموقراطية - كما قلنا - حرية تبادل المعرفة بالمشكلات ، فلا يمكن أن يتم تبادل تلك المعرفة أي التفاعل الجماعي للآراء الفردية إلا داخل نظام ييسر للناس أن يجتمعوا وأن يتبادلوا الرأي ، كتابة أو شفويا . وتعتبر التنظيمات الجماهيرية بكل ما تتضمنه من اجهزة في خدمة آراء أعضائها وبكل أنواعها واتساعها لكل الناس قمة الشكل الديموقراطي لحرية المعرفة . كما تلعب وسائل التعبير والاعلام كالكتابة والخطابة والاذاعة والفنون دورا أساسيا في الحياة الديموقراطية بقدر ما تكون في خدمة كل الآراء . وبعد المعرفة بالمشكلات يأتي الحل ، كعنصر من عناصر " اسلوب المجتمع في حل مشكلاته " . لهذا لا يمكن أن توجد ديموقراطية إلا إذا أعلنت الآراء والمباديء ، وعرضت على الشعب ليتحدد الحل الذي يحل أغلب المشكلات . ليتحدد حل الأغلبية . لا يغني عن هذا الشكل أن يكون في جيب كل واحد منا برنامج كامل للعمل السياسي والاقتصادي والاجتماعي ، ولا يغني عنه أن يتصدى فرد أو أفراد قلائل لتخطيط الحلول ادعاء بأنهم أقدر على هذا من الشعب . ليس في هذا شيء من الديموقراطية . وعلى من يعتقد أن لديه حلاً لمشكلات الشعب أن يقدم الدليل على صحة اعتقاده . والدليل المقبول - ديموقراطيا - أن يكون حله حلا لمشكلات الناس كلهم أو أغلبهم ، ولا طريق الى معرفة هذا الا بالرجوع الى الشعب نفسه .

أما كيف يكون التطبيق الديموقراطي ، أي ما هو الشكل الديموقراطي في زمان معين ومكان معين ، فلا قاعدة في هذا ، ولكن تختلف " كيفية " تبادل المعرفة وتبادل الرأي وتنفيذه بالعمل تبعا لاختلاف ظروف وامكانيات كل مجتمع على حدة . إلا أنه يمكن القول بأنه منذ أن اختفت القبائل كوحدات اجتماعية ، والمدن كدويلات صغيرة ، أصبح من غير الممكن أن يتولى الشعب تنفيذ رأي الأغلبية بالعمل المباشر ، وكان لابد من أن يقوم به الجهاز الذي يتولى - عن الاغلبية - تنفيذ الحل الذي تراه ، وأن يكون له من السلطة القدر الكافي لمنع الاقلية من تعطيل التنفيذ . وتختلف اساليب اختيار الحكومة ومحاسبتها واسقاطها ، ولكن يجب دائما أن تكون حكومة مختارة قابلة للمحاسبة وللإسقاط ، أما تحديد مشكلات الناس خلال التعبير الحر المجرد من الخوف ، وتبادل الرأي في الحلول التي يضعها الناس لمشكلاتهم ، فتلك مهمة الشعب ومنظماته ، ليس للحكومة أن تعطله او تقيده أو تلغيه باسم الاغلبية . وبذلك نصل الى تعريف كامل للديموقراطية : فهي اسلوب المجتمع في حل مشكلاته وتنفيذ رأي الاغلبية بواسطة الحكومة .

ونفهم كل هذا فهما صحيحا ، في انضباطه على قانون الجدل ، وعلى معرفتنا السابقة بحدود حرية الانسان . فالديموقراطية بكل عناصرها ، إذ هي نظام حرية الانسان في المجتمع ، لا تقوم حيث لا تكون للإنسان حرية . فهي اسلوب التطور طبقا لحركة قانون الجدل ، وبالتالي ليست طريقا – مثلا – لإفلات الفرد من ظروفه ومجتمعه . وليست طريقا للإبقاء على الماضي ممتدا تلقائيا في المستقبل وتعطيل حل مشكلاته ؛ لأن تأثير الظروف والمجتمع في الانسان ، واتجاه التطور من الماضي الى المستقبل ، لا يخضع لحرية الانسان ولا حرية للإنسان فيه .

– ١٩–

الحرية للإنسان وحده ولكل إنسان . والديموقراطية اسلوب المجتمعات في التطور ، في حل مشكلات الانسان في المجتمع . كل انسان جدلي ، وكل مجتمع متطور ، حتما لأن الانسان الفرد أو الانسان في المجتمع ، لا يفلت من قانونه النوعي . وبعد هذا لا تستوي المشكلات في حدتها ، ولا تستوي الحلول في صحتها ، ولا تستوي المقدرة على العمل في كل مجتمع على حد واحد . كذلك لا يستوي الناس في قدرتهم على ممارسة الجدل : لا يستوون في الوعي الذي يدرك المشكلات إدراكا علميا على ضوء صلاتها بالماضي والمستقبل ، وعلاقتها بالظروف . ولا يستوون في معرفة الحلول على أساس من الفكر المنطقي والعلم الصحيح بقوانين التحول الطبيعي والتطور الانساني . ثم لا يستوون – أخيرا – في المقدرة على العمل الفكري والنظري واليدوي بكل ما تتضمنه أنواع العمل من تخصصات وفرعيات ؛ أي لا يستوي الناس في قدرتهم الجدلية ، ولو أن كلهم جدليون . وقد يرجع العجز الجدلي أو التفوق الجدلي إلى أسباب بيولوجية أو فسيولوجية أو وراثية أو اجتماعية أو غيرها ، وقد يكون مؤقتا أو دائما بالنسبة الى فرد أو مجموعة من الافراد ، غير أن هذا يرد على " مدى " القدرة على الجدل وليس على القدرة على الجدل ؛ فإن الانسان جدلي حتما لا يعفيه من قانونه النوعي سوى الموت . ومن ناحية أخرى ، لا يتم التطور ، ولا تحل المشكلات بغير طريق الجدل ، أي بغير حرية الانسان ؛ لأن الجدل قانون التطور الحتمي ، وهو مقصور على الانسان وحده . وبذلك يتوقف مدى قدرة المجتمعات على التطور عن طريق الجدل الاجتماعي ، على مدى نمو قدرة الافراد في المجتمع على الجدل : على حريتهم ومدى قدرتهم على ممارسة تلك الحرية . ولما كانت المقدرة الجدلية السليمة متوقفة على صحة المعرفة العلمية للمشكلات واسبابها ، وصحة المعرفة للحلول العلمية لتلك المشكلات ، والمقدرة على تفيذ تلك الحلول بالعمل تنفيذا كاملا بما يتطلبه هذا من جهد بشري وأدوات صناعية وامكانيات طبيعية ، فإن مدى تطور أي مجتمع يتوقف على مدى حرية الافراد فيه (حرية المعرفة ثم حرية الرأي ثم

حرية العمل) وشمول هذه الحرية كل المشكلات وكل الحلول وكل أنواع العمل . والطريق - الذي لا طريق غيره - لنمو قدرة الانسان في هذا المجتمع على الجدل ، أن ينمو وعيه ويصقل رأيه ويعمل ، أي مزيد من الحرية. وهكذا تصبح الديموقراطية ، وممارستها على أوسع نطاق ، الطريق الوحيد الى التطورالسليم (المعرفة الصحيحة للمشكلات ، والمعرفة العلمية للحلول ، والعمل المثمر الذي يحل مشكلات الناس). فلا وجه اذن لضيق المتفوقين في الجدل : القادرين على الاحاطة بالمشكلات ومعرفتها معرفة صحيحة ، وايجاد الحلول العلمية لها ، والقادرين على العمل ، بالذين لا يعون المشكلات وعيا صحيحا ، ولا يعرفون حلولها العلمية ، ولا يقدرون على العمل الذي يتطلبه الحل ؛ لأن ضعف المقدرة على الجدل الاجتماعي ، مشكلة المشكلات في أي مجتمع لا تجد مشكلاته حلولها الصحيحة ، ولا القادرين على تنفيذ تلك الحلول بالعمل . فإذا لم يدرك الذين يدعون التفوق الجدلي هذه المشكلة ويحلوها ، فإن مقدرتهم الجدلية تكون زعما مغرورا لا أساس له وإن ادركوها فإنها لا تحل بالمحاولة الفاشلة لتعطيل الجدل الاجتماعي ، بإلغاء الديموقراطية ، ولكن بنقل وعيهم الى الغافلين ، وعلمهم الى الجاهلين ، وبأن يكونوا طليعة العاملين . أي بمزيد من الحرية والديموقراطية . بمزيد من العلم والتوعية والممارسة .

وفي كل المجتمعات ، يوجد أولئك الطلائع . ولكنهم قد يختلفون في مدى قدرة كل منهم على كل حركة من حركات الجدل الثلاثة ، فمنهم القادر على ادراك المشكلات لأنه لصيق بالجماهير، غير مستعل عليهم قادر على فهم مشكلات حياتهم ، وقد تعوزه مع هذا الثقافة العلمية التي تمكنه من معرفة الحل الصحيح . ومنهم المثقف المدرب ذهنيا على التفكير العلمي وقد تعوزه معرفة مشكلات الناس أو المقدرة على العمل ، فتضيع ثقافته في اصطناع حلول لمشكلات لا وجود لها . ومنهم القادر على التنفيذ ، ينطلق اليه من تصوره الشخصي للمشكلات منفذا ما يحلو له تنفيذه ، يحتج بالايجابية تبريرا للمغامرة ، وهو لا يدري أن الايجابية التي لا تكون تنفيذا لحل علمي لمشكلة معوفة معرفة صحيحة ، ايجابية مخربة ، حصيلتها النهائية أن تكون مشكلة يجب حلها . ولكي يمكن أن يكون أولئك الطلائع قوة اجتماعية يكمل بعضهم بعضا لابد من أن يلتحموا في جدل اجتماعي واسع يكمل به المدرك لمشكلات الناس ما ينقصه من الثقافة ، ويكمل به المثقف ما ينقصه من المعرفة بمشكلات الناس ، ويكمل به القادرون على العمل ما ينقصهم من معرفة المشكلات وطريقة حلها . أي - مرة أخرى - لا بد من مزيد من الحرية والديموقراطية .

ولقد يوجد الانسان الذي تتوافر له قدرة ممتازة على الجدل : إحساس عميق بمشكلات كل الناس ، وفهم صحيح لها ، وقدرة على التفكير العلمي ، وتفوق في المعرفة العلمية بالحلول

الاجتماعية ، ثم مقدرة وشجاعة فذة على العمل الايجابي . عندئذ يوجد الزعيم . وآية زعامته أن يكون أكثر الناس في مجتمعه التصاقا بالناس وإدراكا لمشكلاتهم ، وأكثرهم مقدرة على ايجاد الحلول العلمية المؤسسة على معرفة صحيحة بقوانين التطور الانساني ، وأكثرهم مقدرة على العمل تنفيذا للحل . وزعامته تلك ، تحول دون أن يفرض نفسه أو أن يقوم عقبة في سبيل حرية الانسان وتطوره عن طريق الديموقراطية (الجدل الاجتماعي) ؛ إنه عندئذ ينقلب الى ديكتاتور ويصبح نفسه مشكلة . إنما يظهر الزعماء خلال الممارسة الديموقراطية ، يقدمون من وعيهم وثقافتهم وبطولتهم الدليل على تفوقهم الجدلي ، فيرفعهم الناس إلى حيث يكونون أكثر فائدة للناس ، أي إلى قيادة التطور . إن أكثر الناس ديموقراطية لهم الزعماء .

لما كانت حرية الانسان ، أو حريته في المجتمع (الديموقراطية) محكومة بقانون ، فإنها تكون اسلوب التطور حتما ، أيا كان محتوى المشكلة أو الحل أو نوع العمل الذي يحل المشكلة . فقد قلنا من قبل إن حرية الانسان في استخدام القوانين الحتمية ، ولا حرية له في أن يتجاهلها أو يعطلها أو في أن يخلق قوانين بدلا منها . ومؤدى هذه الحتمية أن تحدي الحرية والديموقراطية جهد فاشل ، إذ أن القوانين التي تحكم الحركة من الماضي الى المستقبل لا تخضع لإرادة انسان ولا حرية لأحد فيها . وفي الجدل الفردي يحل الانسان من مشكلاته ما يدركه ويستطيع حله ، ويختار محتويات جدله . قد تبقى بعض مشكلاته معلقة ، لا يعرف لها حلا صحيحا ، أو لا يقدر على تنفيذ الحل بالعمل ، ولكنه يظل أبداً مشغولاً بحل مشكلاته . كذلك يجري جدل الانسان في المجتمع ، فتتغير محتويات الجدل والجدل قائم دائما . وكلما كانت الديموقراطية شاملة ، تحددت أكثر المشكلات حدة ، أي أعمق صراع بين الماضي والمستقبل ، وعرفت أسلم الحلول الممكنة علميا ، واتجه العمل الى حيث يجب أن يتجه ؛ يحل من المشكلات ما يعتبر حلها شرطا لحل غيرها في تتابعها في الزمان . وبحل المشكلات تبعا لحدتها يستقيم التطور على وجه أكثر فاعلية وسرعة ، لا يقفز الى المستقبل فيبقى تصورا ، ولا يتخلف عنه فتبقى المشكلات قائمة ، ولكن يلتقي عن طريق المعرفة العلمية الصحيحة ، بنقاط التقاء الماضي بالمستقبل ، يحل المشكلات التي تطرحها الظروف فعلا مختصرا فترات المعاناة والألم . ولما كانت المشكلات القابلة للحل ، هي التي تنشأ من نقطة التقاء الماضي بالمستقبل ، أي تكون قد نضجت خلال الصراع بينهما ، فإن الجهد الجدلي الذي يدور بعيدا عنها إما لعدم معرفتها ، أو لعدم ادراك حدتها ، أو لعدم معرفة حلها ، أو لعدم امكانية تنفيذ الحل ، لا ينهي الصراع ولا ينتهي الى عمل مثمر . غير أن الحرية ومزيدا من الحرية ، والديموقراطية ومزيدا من الديموقراطية ، هما الطريق الى صقل تلك المقدرة الجدلية في

الانسان ، بحيث يستطيع أن يلتقي بما تطرحه ظروفه من مشكلات التقاء المدرب على معرفة الظروف ومواجهة مشكلاتها تدريبا مصدره الممارسة الديموقراطية . وخلاصة كل هذا ، أن الحرية والديموقراطية قانونا حل مشكلات الفرد والمجتمع ، لا خيار للانسان في هذا ولا ارادة . لا بديل لهما ولا يستطيع الانسان أن يجد لهما بديلا . وإنهما ككل القوانين قد يستعملان استعمالا خاطئا ، أي غير مؤسس على معرفة علمية صحيحة ، فلا يؤديان إلى أن تحل المشكلات فتبقى معلقة يعاني منها الانسان ألم صراع الضدين في ذاته . وعلاج هذا ، أن نستعملهما استعمالا صحيحا ، بتحقيق شروط فاعليتهما ، لا أن نتجاهلهما أو نبتكر - من أوهامنا - أساليب أخرى لتطور الانسان والمجتمعات . وشروطهما - كما رأينا - هي المعرفة الصحيحة بالمشكلات ، والحلول العلمية لها ، والعمل تنفيذا للحلول .

غير أنه قد تحدث محاولات لتعطيل قانون الجدل أو تطوير المجتمعات عن غير طريق الديموقراطية . وتكون وسيلة المستبدين في هذا اصطناع " نظم " شكلية تكبت فيها حرية الانسان وتلغى بها الديموقراطية . مثل أولئك كمثل الذي يحبس البخار في المرجل ، متجاهلا قوانين الضغط الطبيعية إن نهاية هذا أن ينفجر المرجل لينطلق البخار ، تحكم حركته قوانينه النوعية . فالحرية والديموقراطية ، إذ هما قانونا اندفاع الفرد والمجتمع من الماضي الى المستقبل ، لا يمكن تجاهلهما لأن الزمان لا يتوقف . فلا بد أن ينفجر الاطار ، وتتحطم القيود ، ولا بد من أن يهدم الانسان ، الذي لا حيلة له في أن يكون حرا ، سدود حريته ، وان تدرك الشعوب ، التي لا حيلة لها في أن تتطور ، صروح الاستبداد ونسمي هذا " ثورة " .

فالثورة ، التي يستخدم اسمها للدلالة على التطور في القول الدارج لها معنى علمي محدد في " جدل الانسان " . انها - في المجتمع - تحطيم النظم التي تقيد حرية الانسان . انها تعبير الديموقراطية عن نفسها في مواجهة الاستبداد . فهي ظاهرة حتمية إذا تحقق شرطها . وشرطها أن يصل الاستبداد إلى مالا حرية لإنسان فيه ، أي أن يوقف الجدل الاجتماعي : أن تلغى الحرية والديموقراطية . عندئذ تكون الثورة هي الاسلوب الديموقراطي ... الى الديموقراطية والحرية . ومن هنا نفهم لماذا لا تأخذ الثورة شكل التطور الديموقراطي فلا يستفتى الناس فيها ، ولا تخططها أغلبية الشعب ولا يفجرها الجميع إذ لو تحققت في أي مجتمع حرية الرأي للجميع ، وتخطيط الاغلبية للحلول ، ومساهمة الشعب في العمل ، لتحققت الديموقراطية وبالتالي لم يعد ثمة مبرر للثورة . فالشروط الموضوعية للثورة أن تكون في سبيل الحرية . لهذا تطلق " الثورة "

مجازا على كل ضربة يوجهها الانسان ليزيل بها حاجزا دون حريته ، كالثورة الصناعية التي حطم بها الانسان الحواجز التي كانت تقوم من جمود الطبيعة دون حريته .

- ٢١ -

تلك هي الحرية (والديموقراطية) في " جدل الانسان " . قد تكون متفقة في كثير من جوانبها مع ما تعلمته البشرية خلال دروس الصراع المرير ضد العبودية والاستبداد ، وانها لمتفقة كما سنرى من تاريخ نضال الانسان في سبيل الحرية . ولكن مميزها - هنا - أنها تطبيق لمقياس واضح ومحدد وليست استنتاجا من ملاحظات تاريخية منتقاة على ما قد يهوى المؤرخون . قد نستطيع على ضوئها أن نفهم التاريخ وان نحكم على النظم ، ولكن استنادها الى قانون علمي ، يجنبنا المغالطة في تفسير التاريخ والنظم .

وللحديث في الحرية بقية تستحق أن نفرد لها فصلا خاصا .



الفصل الرابع

والحرية أخيرا

- ١ -

عرفنا مما مضى من حديث أن الحرية قائمة على أساس من الضرورة ، أي انضباط حركة العالم بما فيه من أنواع ، وانضباط حركة كل نوع على حدة ، بقوانين علمية حتمية . وقلنا أن الحرية للإنسان وحده ، وانه يمارسها على مقتضى قانونه النوعي : قانون الجدل . وانتهينا إلى أن الحرية هي القدرة على التطور ، وأن غاية التطور إشباع حاجة الانسان .

فهل للانسان حاجة محددة أو قابلة للتحديد ؟ وما هي تلك الحاجة إن وجدت ؟ وكيف تحدد ؟ .

إن الاجابة عن هذه الاسئلة ذات أهمية ؛ لأن الحديث عن الحرية لا يكمل إلا بها . يقول مؤلفو " أسس الماركسية - اللينينية " . " من الطبيعي أن كل واحد مقود في أفعاله ببواعث معينة الى غايات معينة . ولكن السؤال الذي يثور أولا هو : لماذا كانت لشخص بالذات تلك البواعث والغايات دون غيرها " . والواقع انه سؤال حاسم ، قدمت له الماركسية إجابة أصيلة ، وإن كانت غير حاسمة . ولعل أفضل ما كتب في الماركسية ما قيل إجابة عن هذا السؤال تحت عنوان " المادية التاريخية " أو التفسير المادي للتاريخ . ففيه محاولة لتجريد حركة التاريخ من أن تكون " أحداثا " تقع مصادفة دون ضابط ، فيصبح التاريخ غير مفهوم وغير قابل للفهم .

- ٢ -

تتوقف الاجابة عن الاسئلة التي قدمناها على نظرية كل مجيب في الحرية . فالذين يلغون حرية الانسان لحساب " القدرية " التي تحدد لكل إنسان عمله تحديداً سابقا على تدخله ، والذين يلغون حرية الإنسان لحساب " اللاأدرية " التي " لا تدري " ماذا يريد الانسان وماذا يفعل ، والذين يلغون حرية الانسان لحساب " اللاحتمية " فيتركون حاجته وغايته رهناً بالمصادفات ،

يقفون امام الاسئلة عاجزين تماماً عن تحديد اتجاه تطور الانسان . إنه قدر غير معروف وغير قابل للمعرفة . وطبقاً لهم جميعاً ، تكون حرية الانسان غير ذات معنى ، ويصبح تاريخ الناس حصيلة أحداث قدرية غير ذات فائدة ، بل يصبح وجود الانسان ومحاولته ان يصنع التاريخ عبثاً غير لازم ، يستوي فيه الوجود والعدم كما يقول الوجوديون .

ونصبح في مجال يسمح بالاجابة ، بانتقالنا إلى عالم الضرورة . فانتظام حركة الانسان على قانون حتمي ، يقدم الاساس الذي يمكن ان تقوم عليه الحرية . وتصبح به حركة الانسان في الماضي (التاريخ) مقدمة لفهم حركته في المستقبل (المصير) ، وبالتالي تكون دراسة التاريخ ومحاولة فهمه شيئاً مجدياً .

غير ان صحة الاجابة في النظريات التي تأخذ الضرورة أساساً للحرية ، تتوقف على فهم كل نظرية للضرورة التي ينتظم على أساسها التطور .

فالضرورة الميكانيكية ، عاجزة عن فهم الحرية وفهم التاريخ ، لأنها تحيل حياة الانسان وتاريخه إلى حركة ميكانيكية غير هادفة ، أي مجردة من الباعث والغاية . ومن أمثلة ما قيل تطبيقاً للضرورة الميكانيكية المادية ، ما قاله أصحاب المدرسة " البيولوجية " ، فعندهم ان حركة المجتمعات تشبه الحركة البيولوجية في جسم الانسان . وقد تولى رينيه ورمز أحد مفكريها في رسالته " العضوية والمجتمع " وضع تفصيلات المقابلة بين أجهزة المجتمع وأعضاء الجسم ، فمثل المصنع بالكبد ، يتلقى العصارات من الاعضاء ليحولها إلى عصارة أخرى تذهب إلى الأعضاء . وفي مقابل هذا مثل القلب بالبورصة . والبورصة هي سوق الأوراق المالية التي تمثل أقبح مظاهر الاقتصاد الرأسمالي حيث الربح منوط بالمضاربة المجردة من أي مجهود . وطبيعي بعد هذا أن نستنتج من آراء رينيه ورمز أنه إذا كان الانسان يموت إذا توقف قلبه فإن المجتمع سيموت إذا غلقت البورصات . ومهما تكن سطحية تلك النظرية ، فإنها لم تستطع ان تفسر دفعة الحياة في المجتمع او في الإنسان . لماذا يخفق القلب حتى نستطيع ان نقول لماذا تعمل البورصات . وقد اندثرت المدرسة البيولوجية ، وتخلى عنها حتى ورمز نفسه ، ليقول بعد ذلك في كتابه " علم الاجتماع " إن المجتمع يتطور " بطريقة إنسانية خاصة " ، ولم يزد عن ذلك إيضاحاً . وهناك تطبيقات أخرى للضرورة الميكانيكية " النفسية " كذلك الذي قاله جبرائيل تارد في كتابه " قوانين المحاكاة " من ان المحاكاة أو " التقليد " هو قائد حركة الانسان . فالتطور عند تارد يتجه من الداخل الى الخارج أي من داخل الانسان ليقلد ما هو خارجه ، ثم يتجه من الأرقى إلى الأقل رقياً ، لأنه عجز

عن بلوغ الكمال . ويدلل على هذا بأن المجتمعات لم تعد تنتج روائع الزجاج الذي تنتجه فينيسيا ، وأن انتاج النسيج أحط من انتاج فلورنسا القديم ... الخ . ومثل هذا ايضاً ما قاله فرويد عندما أراد ان يجعل من الرغبة الجنسية محركاً وقائداً لحركة الانسان .

وكل هذا قد انتهى ؛ لأن البشرية تتقدم وتخلق كل يوم جديداً بالرغم من جبرائيل تارد ، ولن الانسان أكثر تعقيداً من الحيوان الذي يستوي معه في الدافع الجنسي ، إذ له الحرية التي تمكنه من استخدام القوانين البيولوجية والنفسية ، وتخضع له دوافعه الجنسية ، يقودها ولا تقوده .بالرغم من سيجموند فرويد .

أكثر أصالة من هذا ، ما قاله هيجل ، تفسيراً للحرية على أساس الضرورة . فإن الاضافة الجدلية التي تضمنتها نظرية هيجل أوجدت " الخلق " كغاية للتطور ولكن الجدلية الهيجلية لم تجب عن السؤال : ماذا يخلق التطور ، ولماذا يخلقه ؟ ولهذا استطاع هيجل ان يفسر التاريخ الذي وقع طبقاً لمنهجه ، ولكنه لم يستطع ان يعرف إلى أين يسير التاريخ ، فرفع حصيلة الماضي إلى ما فوق إرادة الانسان ، وترك المستقبل إلى الروح الكلية لا يدري الانسان منه شيئاً ، فلا يختاره ، ولا يصنعه .

إنما الأصيل حقاً ما قالته الماركسية .

تبدأ الاجابة عن هذه الأسئلة بما قاله ماركس في مقدمة " نقد الاقتصاد السياسي " : " إن اسلوب انتاج الحياة المادية يحكم حركة الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية بوجه عام . ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم ، بل بالعكس ، إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم . وعند مرحلة معينة من تطورهم تدخل قوى الانتاج المادية في صراع مع علاقات الانتاج القائمة ، أو – بالتعبير القانوني عن الشيء ذاته – مع علاقات الملكية التي كانت تعمل خلالها حتى ذلك الوقت".

ويقول مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " شرحاً لهذا .

" العنصر الأساسي في الحياة المادية في المجتمع هو العمل الذي يبذله الناس في إنتاج ضرورات ومتع الحياة : الغذاء ، والكساء ، والمسكن .. الخ . هذا النشاط (العمل) ضرورة طبيعية دائمة ، أي شرط جوهري يتوقف عليه ذاته وجود المجتمع . يقول انجلز : يجب ، أولاً ، أن يأكل

الانسان وأن يشرب وأن يكون له مسكن وملبس قبل أن يستطيع متابعة السياسة والعلوم والفن والدين ، ... الخ .

" ويكون الوسط الجغرافي من ناحية ، والناس من ناحية أخرى ، المقتضيات الطبيعية المادية لعملية الإنتاج . إلا أنه بالرغم من أن هذه الشروط الطبيعية المادية تؤثر تأثيراً ذا قيمة في مجرى التطور التاريخي ، بأن تزيد سرعته أو تعوقه ، فإنها ليست أساس حركة التاريخ ، إذ يمكن أن توجد نظم اجتماعية مختلفة في ذات الوسط الطبيعي ، كما أن كثافة السكان ليست ذات أثر واحد في الظروف التاريخية المختلفة .

" فبعكس الحيوان الذي يلائم بينه وبين الوسط الخارجي ملاءمة سلبية ، يمارس الإنسان تأثيراً إيجابياً على الوسط المحيط به ويحصل على القيم المادية اللازمة لحياته عن طريق العمل . والعمل يفترض ابتداء استعمال وصنع أدوات خاصة . ولا يستطيع المجتمع ان يختار تلك الأدوات اعتباطاً ، فكل جيل جديد يدخل الحياة يرث أدوات الانتاج التي خلقتها من قبل جهود أجيال مختلفة ، ويتابع الانتاج بمساعدة تلك الأدوات ، ولا يغيرها ولا يطورها إلا تدريجياً .

" أكثر من هذا ، يتتابع تطور هذه الأدوات تتابعاً محدداً . فلا تستطيع الانسانية – مثلاً – ان تقفز من الفأس الحجري إلى محطة القوة الذرية . إن أي تطوير جديد وأي اختراع ، لا يمكن أن يتم إلا على أساس ماسبقه من أدوات ، ويجب أن يقوم على أساس خبرة الإنتاج المتراكمة تدريجياً ، أي مهارة العمل والمعرفة في شعب بلد معين او شعب بلد آخر أكثر تقدماً .

" غير ان أدوات الانتاج لا تعمل بذاتها . إن القدر الرئيسي من عملية الإنتاج يقوم به الإنسان ، أي الشعب العامل ، الذي يستطيع أن يصنع وأن يستعمل تلك الأدوات لأنه يمتلك مهارات معينة وخبرة عملية.

" إن وسائل الإنتاج التي خلقها المجتمع ، وفوق كل شيء أدوات العمل التي تخلق بها الثروة المادية ، ثم الناس الذين يقومون بالإنتاج على أساس قدر معين من الخبرة به ، يكونون " قوى الإنتاج " في المجتمع.

" غير أن الحياة المادية في المجتمع ليست مقصورة على " قوى الإنتاج " .

" إن الإنتاج لا يقوم به فرد في عزلة مثل روبنسون كروزو في جزيرته المهجورة ، بل له دائماً طابع اجتماعي ، ففي أثناء إنتاج الثروة المادية ، يجد الناس أنفسهم سواء أرادوا أم لم يريدوا ،

متصلين بعضهم ببعض على وجه أو على آخر ، ويصبح عمل كل منتج جزءاً من العمل الاجتماعي .

" هذه العلاقات ليست مقصورة على الروابط بين المنتجين في شتى فروع الإنتاج . ففي مرحلة معينة من تطور قوى الإنتاج ، كما سنرى فيما بعد ، تنفصل ملكية كل وسائل الإنتاج ، أو على أي حال ، الأساسي منها ، عن المنتجين المباشرين وتتركز في أيدي قلة من المجتمع . ابتداء من هذه النقطة لا يتحد المنتجون وأدوات العمل ، ولا يمكن أن يبدأ الإنتاج إلا إذا دخل المالكون لأدوات الإنتاج مع المنتجين في علاقة معينة . وتصبح العلاقة التي تقوم بين طائفتين من الناس خلال مجرى الانتاج علاقة بين " طبقات " أي مجموعات كبيرة من الناس يملك بعضهم أدوات الإنتاج جزئياً أو كلياً ويأخذون لأنفسهم ناتج عمل الآخرين المحرومين ، كلياً أو جزئياً ، من ملكية أدوات الإنتاج ومكرهون على العمل من أجل الأولين . ففي المجتمع الرأسمالي – مثلاً – لا تعمل طبقة الرأسماليين شيئاً ، ولكنها ، عن طريق ملكيتها المصانع والمطاحن والسكك الحديدية ، تستطيع ان تستولي على ثمار عمل العمال . أما العمال ، فسواء أرادوا أم لم يريدوا ، لا يستطيعون أن يكسبوا أرزاقهم إلا بأن يبيعوا قوة العمل إلى الرأسماليين ، ما داموا غير مالكين أدوات الإنتاج .

" وقد أطلق ماركس وانجلز على العلاقات التي تقوم بين الناس خلال عملية الإنتاج اسم " علاقات الإنتاج " وتسمى أيضاً العلاقات الإقتصادية .

" وتتكون علاقات الإنتاج غير متوقفة على وعي الإنسان ، وبهذا المعنى يكون لها طابع مادي . ويتحدد طابع علاقات الإنتاج بواسطة مستوى تقدم وطابع قوى الإنتاج ، فعلاقات الإنتاج الخاصة – مثلاً – بملكية العبيد لا يمكن أن تقوم في المجتمعات البدائية . فقبل كل شيء كانت أدوات العمل عندئذ سهلة الصنع (الهراوة والفأس الحجري) إلى درجة يستطيع معها أي واحد تقريباً أن يصنعها . وعلى هذا كانت الملكية الخاصة المقصورة على صاحبها لهذه الأدوات مستحيلة . ومن ناحية أخرى لم يكن الناس مستطيعين أن يستغل بعضهم بعضاً ، إذ في ذلك المستوى الإنتاجي الذي كان قائماً ، لم يكن في استطاعتهم ان ينتجوا إلا ما يعيشون عليه ، وكان من المستحيل فسيولوجياً ان يعولوا طبقات طفيلية .

ومن هذا المثل وحده ، يتضح أن العلاقات التي تقوم بين الناس خلال عملية الإنتاج ، وقوى الإنتاج أيضاً ، لا تقوم في عزلة عن بعضها البعض ولكن في وحدة محددة . هذه الوحدة من قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج تعبر عنها المادية التاريخية " بأسلوب الإنتاج " .

كيف يتطور الانتاج ؟

" منذ أقدم العصور حتى وقتنا هذا يتقدم الانتاج الاجتماعي تقدماً لا جدال فيه ، بأن يحل أسلوب للإنتاج أرقى محل أسلوب آخر على وجه مستمر .

" كيف يتحقق هذا التطور ؟ ما الذي يدفعه إلى الأمام ؟

" تثبت الحقائق أنه يجب البحث عن منابع تطور الإنتاج داخل التطور ذاته وليس خارجه . وقد أكد هذا ماركس الذي عرّف التاريخ بانه " التطور الاجتماعي الذاتي للبشرية " .

" في أثناء العمل يؤثر الناس في الطبيعة الخارجية ويغيرونها . ولكنهم ، بينما يؤثرون في الطبيعة يتغيرون هم أنفسهم في الوقت ذاته . إنهم يستزيدون خبرة بالإنتاج ومهارة في العمل ومعرفة بالعالم حولهم . كل هذا يجعل من الممكن تحسين أدوات العمل وطرق استعمالها ، واختراع أدوات جديدة ، وإجراء تحسينات مختلفة في عملية الإنتاج . وكل تحسين أو اختراع من هذا النوع يؤدي إلى تحسينات جديدة فيما يتصل به بحيث تحدث في بعض الأوقات ثورة حقيقية في التكتيك وإنتاجية العمل .

" ومع هذا ، فكما أوضحنا من قبل ، يفترض الإنتاج ، حتماً ، علاقات معينة ، لا بين الإنسان والطبيعة فحسب ، بل وبين الناس المسهمين في الإنتاج أيضاً . وتؤثر تلك العلاقات بدورها في تطور قوى الإنتاج . إنها تحدد معدل نشاط أولئك الذين يسهمون إسهاماً مباشراً في الإنتاج والطبقات التي تسيطر على أدوات العمل . وتقوم القوانين الاقتصادية في كل أسلوب للإنتاج على طبيعة علاقات الإنتاج فيه .

" ما هو التأثير المتبادل بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج ؟

" إن وحدة قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج التي تعبر عنها بأسلوب الإنتاج لا تمنع ، بأي وجه إمكان التناقض بينهما .

" وتكمن الأسباب التي تؤدي إلى هذه التناقضات في أن عنصري أسلوب الإنتاج – علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج – يتطوران بطرق مختلفة . فبوجه عام ، يتحسن التكتيك ومهارات الإنتاج والخبرة العملية التي يملكها الناس ، تحسناً متزايداً مطرداً على وجه أو على آخر سواء نظرنا إلى

التاريخ ككل او إلى اسلوب من اساليب الإنتاج على حدة . إنها أكثر عناصر الإنتاج حركة وتغييراً .

" أما عن علاقات الإنتاج ، فبالرغم من أنها تتغير بعض التغير في ظل أسلوب معين للإنتاج ، فإن طبيعتها الأساسية تبقى كما هي . مثال هذا ، أن رأسمالية احتكار الدولة في هذه الأيام ، كما سنرى فيما بعد . مختلفة اختلافاً يميزها عن رأسمالية القرن الثامن عشر ، ومع هذا ، فإن أسس علاقات الإنتاج الرأسمالية – الملكية الفردية لأدوات ووسائل الإنتاج – باقية كما هي ، وبالتالي فإن القوانين الأساسية للرأسمالية لا تزال كماهي . ولا بد للتغيير الجذري لعلاقة الإنتاج من أن يأخذ شكل " الطفرة " – أي تحطيم التطور التدريجي – التي تقتضي " تصفية " علاقات الإنتاج القديمة وإقامة علاقات جديدة بدلاً منها ، أي ظهور أسلوب جديد للإنتاج .

" من هذا يتضح ، لماذا يكون أي توافق بين علاقات الإنتاج وطابع قوى الإنتاج في تاريخ كل أسلوب من أساليب الإنتاج توافقاً انتقالياً ومؤقتاً حتى بلوغ العهد الإشتراكي . ويوجد هذا التوافق عادة في المرحلة المميزة لتطور أسلوب الإنتاج فقط ، أي في المرحلة المتميزة بإقامة علاقات إنتاج جديدة ملائمة لمستوى معين من تطور قوى الإنتاج . بعد هذا ، لا يقف تطور التكتيك وتراكم مهارات العمل ، والخبرة والمعرفة ، بل ، كقاعدة ، ينشط معبراً بوضوح عن التأثير الإيجابي لعلاقات الإنتاج في تطور قوى الإنتاج . عندما توافق علاقات الإنتاج تلك القوى ، يطرد تقدمها بيسر نسبي وبدون عوائق .

" غير أن تطور علاقات الإنتاج ذاتها لا يمكن ان يلاحق تطور قوى الإنتاج ، ففي المجتمع الطبقي ما ان تقوم تلك العلاقات حتى تدعم قانونياً وسياسياً في أشكال الملكية والقوانين ، والسياسة الطبقية ، وفي الدولة وفي أجهزة أخرى .

" ومع نمو قوى الإنتاج قد يصل عدم التوافق الذي يقوم حتماً بينها وبين علاقات الإنتاج إلى أن يصبح نزاعاً ، ما دامت علاقات الإنتاج البائدة تقف حائلاً دون مزيد من تطور قوى الإنتاج .

❖❖❖

" ويعمق النزاع بين علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج التناقضات في قطاعات الحياة المختلفة في المجتمع ، وفوق كل شيء بين الطبقات ، التي تكون مصلحة بعضها في علاقات الإنتاج القديمة بينما مصلحة الآخرين في علاقات الإنتاج الجديدة الناضجة للظهور .

" وعاجلاً أو آجلاً يحل هذا النزاع بالإلغاء الثوري لعلاقات الإنتاج القديمة ، وإقامة علاقات جديدة بدلاً منها تتفق مع طابع قوى التقدم التي تمت ومقتضيات مزيد من التطور ، وبهذا يقوم أسلوب إنتاج جديد ، وفيه تبدأ – على وجه أرقى – دورة جديدة من التطور ، تمر بذات المراحل . وفي حالة المجتمعات المكونة من طبقات متصارعة ، تتركز مرة أخرى في إنهيار أسلوب الإنتاج القديم ومولد أسلوب جديد .

" الأساس والبناء (العلوي)

" تحدد حالة قوى الإنتاج كما رأينا طابع علاقات الإنتاج بين الناس أي التركيب الاقتصادي للمجتمع . وهذا التركيب الاقتصادي يمثل بدوره القواعد والأسس التي تقوم عليها أنواع كثيرة من العلاقات الاجتماعية والأفكار والنظم . فأفكار المجتمع (السياسية والقانونية والفلسفية والدينية ... الخ) ونظمه وأجهزته (الدولة ، والكنيسة ، والأحزاب السياسية ...) التي تقوم على أسس معينة تمثل البناء العلوي للمجتمع . وتوضح نظرية الأسس والبناء كيف انه في التحليل النهائي للأمور يحدد أسلوب الإنتاج كل اوجه الحياة الاجتماعية ، ويكشف الصلة بين العلاقات الاجتماعية الاقتصادية وكل العلاقات الأخرى في مجتمع معين .

- ٣ -

تلك هي نظرية " المادية التاريخية " في الماركسية ، نقلناها ترجمة عن " أسس الماركسية – اللينينية " ؛ لأنها فكرة أصيلة تستحق ان تعرف ، وتغني معرفتها من يقبلونها ومن لا يقبلونها على السواء .

وقد أساء كثير ممن يقبلونها فهمها واستعمالها حتى اعتذر عنهم واضعاها ، ماركس وانجلز . فبمناسبة الفهم الخاطيء للمادية التاريخية قال ماركس كلمته المشهورة : " كل ما أعرفه أنني لست ماركسياً " . وقال أنجلز في رسالته إلى بلوخ (٢١ سبتمبر ١٨٩٠) " لقد كنا ، ماركس وأنا ، مسئولين جزئياً عن تركيز الشباب على الجانب الاقتصادي تركيزاً أكثر مما يستحقه . لقد كان لا بد لنا ، نحن ، من ان نركز على المبدأ الأساسي " في مواجهة " معارضينا الذين ينكرونه . ولم يكن يتوافر لنا دائماً ، الوقت والمكان والفرصة المناسبة لنسمح للعناصر الأخرى بالتدخل في التأثير المتبادل بالقدر الذي تستحقه " .

غير أن بعض الذين لم يقبلوا " المادية التاريخية " ، أو " التفسير المادي للتاريخ " كانوا أكثر من غيرهم إساءة لفهمها واستعمالها . فقد عورضت النظرية معارضات عنيفة على أسس عاطفية ونفسية ، أي بمجموعة من العويل على كرامة الإنسان الذي تقوده الحياة المادية وتحدد مصيره ، وسخط عصبي على تجاهل النظرية المشاعر الإنسانية ومساواتها البشر بالآلات ، وانحطاطها بمقدراتهم وأفكارهم وعواطفهم إلى مستوى السوائم التي لا تسعى ، حيث تسعى ، إلا استجابة لنداء امعائها ... الخ . ولا شك في أن " البكاء " على مصير الإنسان مفيد للباكين إذ يفرج عن غيظهم المكبوت . ولكن الحقائق العلمية لا تثبتها الدموع ولا تمحوها . فإذا كانت " الحياة المادية " او " أسلوب إنتاج الحياة المادية " هو الذي يحدد مصير المجتمعات الإنسانية حقاً وثبت هذا علمياً ، فالبكاء إذن غباء ، وما على الإنسان إلا أن يعرف مصيره ويقبله . وإذا لم يكن مصير المجتمعات الإنسانية معلقاً بتطور " أسلوب إنتاج الحياة المادية " ، فعلى العصبيين أن يضبطوا اعصابهم وان يستعملوا عقولهم لمعرفة البديل عن أسلوب إنتاج الحياة المادية : ما الذي يحدد للإنسان غاياته واهدافه وكيف تتحدد ؟ عندئذ يكون نقدهم " المادية التاريخية " على المستوى العلمي الذي تقتضيه النظريات العلمية . يقال – مثلاً – إن " المادية التاريخية " تجاهلت وجود الإنسان ، وجردته من أي دور يلعبه في التطور التاريخي . وهذا تشويه " للمادية التاريخية " . فالإنسان قائم في التاريخ لأن التاريخ الذي تتحدث عنه الماركسية ليس تاريخ النبات او الحيوان ، بل تاريخ الإنسان ، والإنسان هو صانع أدوات الإنتاج والعامل بها ، فهو عنصر من عناصر قوى الإنتاج التي تكون الشق الأول – والأساسي كما يقولون – من اسلوب الانتاج . اما الشق الآخر " علاقات الانتاج " فهو عن العلاقات بين " الناس " كما تتحدد في اسلوب الانتاج . إذن فأينما تناولنا المادية التاريخية وجدنا الإنسان هناك . ولو لم يكن ذلك كذلك لما استحقت حتى عناء المناقشة.

الإنسان قائم ، وعامل ، يسعى في التاريخ . ولكن إلى أين ؟ .. إلى أين يتجه التاريخ ؟ ماالذي يحدد للإنسان غاياته ؟ .. تلك هي الأسئلة التي حاولت " المادية التاريخية " أن تجيب عنها ، وهي – في هذا – أكثر علمية ، وفائدة للإنسان ، من كل الذين يبكون مصيره .

ويعارضون " المادية التاريخية " بوقائع تاريخية . ويقولون إن ماركس قد زيف التاريخ ، أو أنه لم يعرفه ، وإن ما قاله عن المجتمع العبودي والمجتمع الاقطاعي والمجتمع الرأسمالي غير صحيح في وقائعه ، وإنه في مكان ما من إحدى القارات السبعة ، وفي سنة ما قبل الميلاد أو بعده ، وجدت أنماط من المجتمعات لم يعرفها ماركس . وينزلق كثير من الماركسيين إلى هذا النقاش محاولين " اثبات " أن ماركس وأنجلز قد أحاطا بالوقائع التاريخية كلها ، وعرفا كل

التركيبات الاجتماعية ، ويدللون على أقوالهم من وقائع تاريخية معروفة او مصطنعة ، حدثت في مكان ما من القارات السبعة وخاصة القارة الأوروبية . وكل هذا خروج بالمادية التاريخية عما وضعت من أجله . فماركس لم يعرف كل التاريخ معرفة صحيحة ، ولم يكن قد عرف ما أكتشفه مورجان عن الشيوعية الأولى ، لأن ماركس لم يكن مؤرخاً ، والمادية التاريخية ليست سجلاً للتاريخ . إنها تطبيق لنظرية علمية في التاريخ تحاول أن تضع قاعدة لتطور المجتمعات خلال تاريخها ، أية مجتمعات وأي تاريخ ، سواء كان ماركس قد عرفه أم لم يعرفه ، وسواء كانت معرفته له صحيحة أم غير صحيحة . فالمادية التاريخية ليست نظرية تاريخية قائمة على ملاحظة الظواهر التاريخية ومعرفة وقائع التاريخ ، وإيجاد الرابطة التي تحكم تطورها ، ولكنها تطبيق " للجدلية المادية " على التاريخ . ومن هنا تكسب أهمية لا يمكن أن يوفرها المنهج التاريخي ؛ لأن قيامها على أساس منهج علمي في البحث يجعل منها ضابطاً ، لا لحركة التاريخ في الماضي فحسب ، بل – وهو الأهم – ضابطاً لاتجاه التاريخ في المستقبل . وإذا كان ماركس وانجلز وغيرهما قد لجأوا إلى الأحداث التاريخية التي عرفوها فلم يكن ذلك لوضع نظرية تاريخية ، ولكن لتأييد صحة نظرية علمية هي الجدلية المادية . والتاريخ المكتوب (الذي عرفه ماركس) او غير المكتوب الذي اكتشفه علماء التاريخ بعد هذا ، يتسع لكل ما تضمنه من حقائق واوهام ومغالطات ؛ لهذا فعلى الذين يعرفون من التاريخ أكثر مما عرف ماركس ، وخاصة التاريخ الذي لم يعرفه ماركس لأنه مات قبل ان يقع ، أن يجيبوا – أولاً – عن السؤال الذي حاول ماركس الإجابة عنه : إلى أين يتجه التاريخ ؟ . ثم – ثانياً وبعد هذا – ان يقدموا من معرفتهم التاريخ الدليل على صحة ما انتهى إليه بحثهم العلمي . عندئذ يمكن القول بان الحديث يدور مع الماركسيين على مستوى ماركس ونظريته في التفسير المادي للتاريخ .

أو على الأقل ، هكذا نفهم – نحن – المادية التاريخية . وكذلك فهمها وشرحها ستالين . قال في كتابه " المادية الجدلية والمادية التاريخية " : " إن المادية التاريخية توسيع لنطاق مباديء المادية الجدلية لتشمل دراسة الحياة الاجتماعية ، وتطبيق لهذه المباديء على حوادث الحياة الاجتماعية أي على دراسة المجتمع وعلى دراسة تاريخ المجتمع .

المادية التاريخية ، إذن ، تطبيق للجدلية المادية ، فعلى ضوء ذات المنهج فسر ماركس الماضي (التاريخ) تفسيراً مادياً كانت حصيلته " المادية التاريخية " ، وحدد اتجاهه إلى المستقبل ، وبذات المنهج تتبع ماركس المستقبل – في اتجاهه التاريخي – فانتهى به من الرأسمالية إلى الشيوعية ، فأصبح تاريخ المجتمع عنده متسق الاتجاه ، يجري على أساس واحد من أقصى الماضي

إلى أقصى المستقبل في تتابع منتظم ، يضبط اوله وتتابعه قانون واحد يستمد منه حتمية البداية والتتابع والمصير ؛ لأن القوانين حتمية .

هذا المنهج والأساس هو " الجدلية المادية " .

وقد عرفنا أن الجدلية المادية قائمة على أساس ان المادة متطورة أولاً وان الفكر متطور تبعاً لها ، او كما قال ماركس في " رأس المال " : " إن حركة الفكر ليست إلا انعكاساً لحركة المادة منقولة إلى دماغ الإنسان " وعلى هذا الأساس بدأ ماركس في تفسيره المادي للتاريخ بقوله في مقدمة "نقد الاقتصاد السياسي " :

" ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم ، بل العكس ، إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم " . وعلى هذا الاساس أيضاً قال ستالين في " المادية الجدلية والمادية التاريخية " : " إن قوى الانتاج ليست أكثر عناصر الانتاج حركة وثورية فحسب . بل هي العنصر الحاسم في تطور الانتاج . فكما تكون قوى الانتاج ، يجب ان تكون علاقات الانتاج " . وقال " إن تغير أسلوب الانتاج يؤدي حتماً إلى تغير النظام الاجتماعي كله وإلى تغير الأفكار الاجتماعية والآراء والنظم السياسية " . وعلى هذا الاساس يكون تطبيقاً صحيحاً للجدلية المادية ما قاله مؤلفو " أسس الماركسية اللينينية " من أن الحياة المادية (قوى الانتاج وعلاقاته) تتحدد بعيداً عن وعي الانسان وارادته ، وإن كل ما يمثل وعي الإنسان من أفكار (سياسية وقانونية وفلسفية ودينية ... الخ) ، ونظم (الدولة والكنيسة والأحزاب السياسية ... الخ) لا تغير إتجاه التاريخ ولا تحدد مصير المجتمعات ، " ولكن تأخذ مكانها فيه " عن طريق تبعيتها لتطور الحياة المادية .

ويكون هذا حتماً لأن الجدلية المادية نظرية " علمية " .

فإذا طرحنا جانباً وعي الإنسان (قوانينه وفلسفته ودينه ودولته وأحزابه السياسية ... الخ) وانتقلنا إلى اسلوب إنتاج الحياة المادية ، كان حتماً طبقاً للجدلية المادية أن يكون في هذا الاسلوب نقيضان .

والنقيضان في اسلوب الانتاج هما " قوى الانتاج وعلاقات الانتاج " .

أما قوى الانتاج فهي "الطبيعة والناس وادوات الانتاج " ، ولكن العنصر الأساسي فيها هي أدوات الإنتاج التي تتطور بتطورها قوى الإنتاج . أما علاقات الإنتاج فهي بآخر تعبير قاله ماركس

" ملكية أدوات الإنتاج " . وهكذا يكون التناقض داخل اسلوب الإنتاج بين أدوات الإنتاج وملكية أدوات الإنتاج . وبذلك تحقق وجود النقيضين طبقاً للجدلية المادية .

ويكون هذا حتماً لأن الجدلية المادية نظرية " علمية " .

ما وجه التناقض ؟

تكمن الأسباب التي تؤدي إلى هذه التناقضات في ان عنصري اسلوب الإنتاج – علاقات الانتاج وقوى الإنتاج – يتطوران بطرق مختلفة .. " فأدوات الإنتاج أكثر عناصر الإنتاج حركة وتغييراً " وملكية أدوات الإنتاج قد تتغير بعض التغيير ولكن " تبقى طبيعتها الأساسية كما هي " .. فالتناقض إذن كامن في أن أدوات الإنتاج تتطور بسرعة أكبر من " ملكيتها " . وبذلك يحدث فاصل بين عنصري الإنتاج ، يزيد (يتراكم) عمقاً ، ويزيد به التناقض حدة .

يترتب على هذا حتماً – لأن الجدلية المادية نظرية " علمية " أنه خلال فترة التناقض والصراع – وقبل أن يحل – يجب أن تظل " علاقات الإنتاج " محتفظة بطبيعتها الأساسية . إذ لو أمكنها أن تلاحق تطور أدوات الإنتاج أو تسير معها ، لما وجد تناقض ولا صراع . ولما كان وعي الناس وأفكارهم (السياسية والقانونية والفلسفية والدينية .. الخ) ونظمهم (الدولة والكنيسة والأحزاب السياسية) قائمة ومحددة طبقاً لعلاقات الإنتاج فلا بد أن يظل ذلك " الوعي " وتلك " النظم " متفقة مع علاقات الإنتاج المتخلفة ، ومناقضة لقوى الإنتاج المتطورة .

إلى متى ؟

طبقاً للجدلية المادية ، يحل التناقض " بطفرة " مفاجئة . والطفرة كما حددها مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " هي " تصفية علاقات الإنتاج القديمة وإقامة علاقات إنتاج جديدة بدلاً منها " . ولا بد ان يتم هذا " بطفرة مفاجئة " او كما قالوا بهدم علاقات الإنتاج البائدة . فالوصول التدريجي غير ممكن وغير علمي ، لأن الجدلية المادية نظرية علمية .

وما دور الناس في كل هذا ؟

الناس " قوة منتجة " في قوى الإنتاج يعملون بأدوات الإنتاج ، وهي تتطور وهم يكتسبون خبرة مع تطورها . والناس يعكسون علاقات الإنتاج ، فتكون أفكارهم ووعيهم ونظمهم مطابقة لمدى ما وصلت إليه " علاقات الإنتاج " من تطور . فهم بصفتهم " قوة منتجة " سابقون في التطور

علاقات الإنتاج التي تربطهم ومن هنا يعكسون الصراع بين قوى الإنتاج وعلاقاته حتما – لأن الجدلية المادية نظرية " علمية " – فيصبح وعيهم وأفكارهم ونظمهم (السياسية والقانونية والفلسفية والدينية والدولة والأحزاب السياسية) في صراع مع الناس " كقوة منتجة " . وكلما تطورت أدوات الإنتاج زاد التناقض بينها وبين علاقات الإنتاج وبالتالي زاد الصراع بين الأفكار والنظم القائمة وبين القوة المنتجة : العمال . هذا الصراع يؤدي إلى أن ينقسم المجتمع إلى فريقين . الفريق الأول : ويشمل الناس الذين هم " قوة منتجة " ؛ الذين يعملون بأدوات الإنتاج ويتطورون معها سابقين تطور الآخرين . والقسم الثاني هم : " غير " العاملين بأدوات الإنتاج . ولما كان " البناء الفوقي " لعلاقات الإنتاج (الأفكار والفلسفة والدين والدولة .. الخ) متخلفة – حتماً – عن تطور قوى الإنتاج ، فإنها تكون في خدمة " غير " العاملين بأدوات الإنتاج . وبذلك نصبح أمام طبقتين : إحداهما قوتها الدولة والفلسفة والقانون والفكر والأحزاب ... الخ ، والأخرى قوتها الثورة ضد هذا " البناء الفوقي " لعلاقات الإنتاج .

لمن النصر ؟

في النهاية ، للقوة الأكثر تقدماً ؛ للطبقة العاملة التي تهدم علاقات الإنتاج وتهدم معها " البناء الفوقي " بكل ما يتضمنه من " أفكار وفلسفة ودين ودولة واحزاب .. الخ " لتقيم علاقات إنتاج جديدة ، يقوم عليها – حتماً – بناء فوقي جديد .

وقد جرى التاريخ كله ، ويجري ، يقوده تطور أدوات الإنتاج ، خلال الصراع الطبقي ، وتلك هي المادية التاريخية ؛ تطبيق سليم لمنهج الجدلية المادية على حركة المجتمع .

وفهم " المادية التاريخية " على ضوء " الجدلية المادية " ، يضع حدوداً معينة لتفسيرها ، لأن الجدلية المادية منهج " علمي " ، وعلى هذا تكون حصيلة تطبيقها حتمية ، وتكون محاولة تبرير أي استثناء من منطق " المادية التاريخية " ، أو وجود هذا الاستثناء دليلاً على أحد أمرين : إما أن ما يبدو استثناء غير معروف على حقيقة أي ان العيب في " المعرفة " ، وإما أن " الجدلية المادية " منهج غير علمي لأنه لا يفسر " كل " الظواهر التاريخية . أما " تطوير " الجدلية المادية ، أو شد أطرافها لتغطي كل التاريخ ، وتأويل قوانينها بحيث تصبح غير محددة فهو سلب لطابعها العلمي . كذلك تزييف التاريخ ليلائم الجدلية المادية او لينقضها سلب لجدية البحث العلمي .

فمثلاً ، لا بد من أن يتطور أي مجتمع خلال التناقض بين أدوات الإنتاج وعلاقات الإنتاج . ولوثبت ان هناك أي مجتمع تطور أو يتطور عن غير هذا الطريق فإن الجدلية المادية تكون منهجاً قاصراً ، قد يفسر ظاهرة تاريخية ولكن لا يفسر حركة التاريخ .

ولا بد من ان تكون علاقات الانتاج متخلفة في تطورها عن قوى الانتاج ، وأن يكون وعي الناس وأفكارهم ونظمهم والدولة والأحزاب متخلفة – بالتالي – عن تطور " القوة المنتجة " وأن يقوم صراع " طبقي " بين الذين يعكسون علاقات الإنتاج والذين يعكسون قوى الإنتاج . فإن ثبت أن هناك أي مجتمع تطور أو يتطور بغير تخلف الوعي والأفكار والنظم عن قوى الإنتاج ، أو بغير الصراع الطبقي ، فإن الجدلية المادية تكون منهجاً قاصراً قد يفسر ظاهرة تاريخية ولكن لا يفسر التاريخ .

ولا بد من الصراع بين الطبقات ؛ لأنه انعكاس للصراع بين النقيضين في اسلوب الإنتاج ، ولا بد من أن يزيد الصراع حدة كلما تطورت أدوات الإنتاج ، لأن علاقات الإنتاج تبقى متخلفة بينما الأدوات تتطور ، ولا بد من ان ينتهي كل هذا بثورة تحطم فيها الطبقة العاملة علاقات الإنتاج القديمة وما كان قائماً فوقها من دولة ودين وفلسفة وفكر وقانون وأحزاب سياسية ... الخ . قال ستالين في " المادية الجدلية والمادية التاريخية " : " إذا صح ان التطور يجري بانبثاق المتناقضات الداخلية ، وبالصراع بين القوى المتضادة على أساس هذه التناقضات ، وان غاية هذا الصراع قهر هذه التناقضات والتغلب عليها ، فمن الواضح أن نضال البروليتاريا الطبقي يكون حادثاً طبيعياً تماماً لا مفر منه ، وبالتالي لا ينبغي إخفاء تناقضات النظام الرأسمالي بل ينبغي إبرازها وعرضها ، ولا ينبغي خنق النضال الطبقي بل ينبغي القيام به إلى نهايته . إذن ، فلأجل اجتناب الخطأ في السياسة ينبغي اتباع سياسة بروليتارية طبقية حازمة ، لا سياسية إصلاحية تقول بالتناسق بين مصالح البروليتاريا ومصالح البورجوازية ، ولا سياسة توفيق بين الرأسمالية والاشتراكية " .

إذا صحت الجدلية المادية كان ما قاله ستالين صحيحاً ، وكانت المادية التاريخية صحيحة .

ولكن إذا ثبت أن هناك أي مجتمع ليست فيه طبقات ، أو فيه " طبقات " لا صراع بينها ، أو أن الصراع تخف حدته خلال التقدم إلى الثورة ، أو أن هناك ثورة لم تقدها طبقة ضد طبقة ، ولم تلغ علاقات الإنتاج القائمة لتقيم علاقات جديدة ، فإن الجدلية المادية تكون منهجاً قاصراً قد يفسر ظاهرة تاريخية ولكن لا يفسر التاريخ .

وإذا كان لا بد من الصراع الطبقي ، وتعميقه ، وحدته ، فلا بد من أن تكون السيادة والنصر للطبقة العاملة . ان تكون الدولة دولتها ، والسيادة لأفكارها ، وأن تلغى كل ما كان قائماً على ما هدمته ؛ " لأن الأفكار السائدة في كل عصر هي أفكار الطبقة السائدة ، كما قال ماركس وأنجلز في البيان الشيوعي ؛ ولأن " الصراع الطبقي يؤدي حتماً إلى ديكتاتورية البروليتاريا " كما قال ماركس في رسالة إلى فيديمير (٥ مارس ١٨٥٢) .

وكل هذا مقياس للماركسيين وادعياء الماركسية ، قدامى ومحدثين . قال لينين : " الماركسي الحق هو الذي يصل من إقراره الصراع الطبقي إلى إقراره ديكتاتورية البروليتاريا . إن هذا يمثل أعمق الخلاف بين الماركسي وبين البورجوازي الصغير (أو الكبير) وهو محك اختبار الفهم والمعرفة الصحيحين بالماركسية " .

– ٤ –

عندما قلنا وكررنا – فيما سبق – كلمتي : " لابد " و " حتماً " ، لم يكن ذلك تأكيداً لأمر وقع أو سيقع ، ولم يكن كتابة للتاريخ أو تنبؤاً بالمستقبل ، بل كان تأكيداً " للضرورة الحتمية " كأساس لأية نظرية علمية . وقد قيل لنا ، وتكرر القول ، إن الجدلية المادية منهج علمي ، وإن المادية التاريخية نظرية علمية ، وليس ثمة أي مبرر لرفض هذا القول قبل اختياره ، سوى التعصب ضد الماركسية . لذلك فإنا لا نرفضه ولكن نقبله منطلقاً إلى البحث ، فإن صدق قبلناه منهجاً ونظرية ، وإن لم يصدق ، فلا يكفي أن نرفضه بل نجتهد بحثاً عما يتخطاه صدقاً . لا تعصب إذن للمادية التاريخية ، ولا تعصب ضدها ، ولكن محاولة لمعرفة الحقيقة ، لهذا سنأخذ ذات المجتمعات (التاريخية) التي اختارها الماركسيون ميداناً لاختبار نظريتهم .

يقول مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " : " إن الإنسانية – ككل – قد مرت بأربعة أشكال : الشيوعية البدائية ، والعبودية ، والاقطاعية ، والرأسمالية ، وانها تعيش الآن عصر التحول إلى الشكل التالي ، أي الشكل الشيوعي الذي يطلق على مرحلته الأولى اسم الاشتراكية " .

ثم يبدأون التطبيق فيقولون عن الشيوعية البدائية :

" كانت أدوات الإنتاج التي تملكها الإنسانية في المراحل الأولى من نظام الشيوعية البدائية من اكثر الأنواع بدائية : الهراوة ، والفأس الحجري ، وسكين الصوان ، والحربة ذات الرأس الحجرية ، تبعها بعد ذلك القوس والسهم . وكان الناس يحصلون على ضرورات المعيشة عن

طريق الصيد وجمع المأكولات الطبيعية وبعد ذلك بكثير ظهرت الزراعة بواسطة الفأس ، وكانت قوة الانسان الجسمانية القوة المحركة الوحيدة في ذلك العصر .

" وكانت علاقات الانتاج بين الناس متفقة مع مستوى تطور قوى الانتاج . فلم يكن من الممكن – بواسطة أدوات العمل المتاحة وقتئذ – أن يكافح الإنسان منفرداً قوى الطبيعة ، وان يؤمن ضرورات الحياة ؛ فكان لا بد من العمل الجماعي (الصيد الجماعي للحيوان والأسماك ... الخ) بواسطة جميع أعضاء المجتمع الشيوعي البدائي ، متحدين متعاونين ، ليستطيعوا الحصول على ما يلزمهم من ضرورات الحياة . واقتضى العمل الجماعي الملكية الجماعية لأدوات الانتاج ، التي كانت أساس علاقات الإنتاج في ذلك العصر ؛ كان كل أعضاء المجتمع مشتركين في ذات العلاقات مع ادوات الانتاج ، ولم يكن أي واحد من اعضاء المجتمع يستطيع أن يسلب الأعضاء الآخرين أدوات الإنتاج وان يحولها إلى ملكية خاصة به .

" ولما لم تكن ثمة ملكية خاصة ، لم يكن من الممكن أن يستغل إنسان إنساناً آخر . وكانت وسائل العمل البدائية ، حتى عند استعمالها جماعياً ، تؤدي إلى قدر ضئيل من الضروريات لا يكاد يكفي إطعام كل عضو من أعضاء الجماعة ؛ أي ببساطة ، لم يكن ثمة فائض يمكن ان يؤخذ من منتج ويحفظ لباقي أعضاء المجتمع . ولما لم يكن هناك استغلال لعمل الآخرين لم تكن هناك حاجة لجهاز خاص للردع . وكانت المهام البسيطة الخاصة بتدبير الشئون المشتركة تتم إما جماعياً أو بإسنادها إلى أكثر أعضاء الجماعة احتراماً وخبرة .

" وهكذا كانت بساطة ملامح الشكل الاجتماعي محددة بانحطاط مستوى الانتاج ، وعجز الإنسان في مواجهة محيطه الطبيعي المروع . انعكس اعتماد الإنسان على الطبيعة ، التي كانت تواجهه كشيء غريب وغير مفهوم ، في أفكار دينية فجة وطفولية . كان الناس يعيشون في حماية قوة الجماعة : العشيرة أو القبيلة ، وكانوا يتبعون العادات والتقاليد تبعية عمياء . في تلك المرحلة كان التعاون وتبادل المساعدة قائمين بين اعضاء القبيلة الواحدة فقط . وأحياناً كان يثور نزاع بين القبائل . فمع أن النظام الشيوعي البدائي كان متحرراً من مظاهر التخريب والتشويه التي أصابت المجتمع والناس فيما بعد في ظل نظام الاستغلال ، لم يكن ، على أي وجه ، " عصراً ذهبياً " بالنسبة إلى الإنسان " .

" وخلال مجرى الزمن وصل نظام الشيوعية البدائية إلى حالة الانحدار .. وكانت الأسباب الحاسمة في هدم المجتمع البدائي تكمن في تطور قوى الإنتاج . فقد سيطر الناس تدريجياً

على سر صهر المعادن . فقد حلت الأدوات المعدنية محل الأدوات الحجرية والخشبية . وانتشر المحراث ذو النصل المعدني ، والفئوس المعدنية ، ورؤوس الحراب من الحديد أو البرونز ، والسهام ... الخ . ومرت الزراعة بمزيد من التطور . وأدى استئناس الحيوان واستعماله كقوة فاعلة في فلاحة الأرض إلى زيادة انتاجية العمل . وأدى تطور قوى الإنتاج – أدوات العمل ومهارات الإنتاج وخبرة العاملين – إلى تغيرات إجتماعية هامة ، إذ ظهر التقسيم الاجتماعي للعمل . فقد أصبحت الزراعة وتربية الحيوانات ثم المهن اليدوية أنواعاً خاصة من نشاط العمل . وبدأ تطور تبادل ناتج العمل بين القبائل أولاً ، ثم بعد هذا داخل الجماعة نفسها . وبالتدرج اختفت الحاجة إلى العمل المشترك الذي تقوم به الجماعة كلها . وتفتتت القبائل والعشائر إلى أسر . أصبحت كل أسرة منها وحدة اقتصادية مستقلة . وافترق العمل ، وظهرت الملكية الفردية وظهرت معها مكنة الاستغلال ، إذ ان الإنتاج عندئذ كان قد تطور إلى حد أن بدأت قوة العمل الإنساني تنتج أكثر مما كان لازماً لمجرد اشباع ضرورات حياة العامل .

" وقد كان الناس مدفوعين إلى تحسين أدوات العمل وزيادة مهاراتهم بالضرورة ، وبالرغبة في ان يكون عملهم أكثر سهولة وان يختزنوا ما يحتاجون تحوطاً ضد الكوارث الطبيعية . غير أنهم بتغييرهم أدوات العمل كانوا يمهدون الطريق لثورة اجتماعية عميقة ، بدون ان يدركوا هذا او يعوه ، بل وحتى بدون ان تخطر على بالهم النتائج الاجتماعية لذلك التغيير . وقد كانت تلك الثورة العميقة أن حل الشكل العبودي للمجتمع محل الشيوعية البدائية . كانت قوى الإنتاج التي انتشرت في المجتمع تتطلب علاقات جديدة بين الناس . "

انتهى ما قاله مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " . والإضافة الوحيدة من كتاب " أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة " لفريدريك انجلز الذي حدد تاريخ نهاية تلك المرحلة " بأغريق العصر البطولي والقبائل السابقة على تأسيس روما بفترة قصيرة والألمان أيام تاسيتس " ، أي إلى ١٠٠٠ سنة قبل الميلاد تقريباً . وعلى هذا تكون مرحلة الشيوعية البدائية قد استغرقت مئات الألوف من السنين (٤٠٠٠٠٠ سنة تقريباً) إلى ان انتهت إلى الملكية الفردية ، فانتهت بها .

تلك إذن فترة طويلة ، أطول مما نتصور ، كانت المجتمعات الإنسانية تعيش خلالها حياة خالية من أي انفصام بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج أي بدون تناقضات أو صراع او طبقات او ثورات طبقاً للمادية التاريخية . ومع ذلك تطورت من " الهراوة والفأس الحجري " كما قال مؤلفو " الماركسية – اللينينية " إلى ما ذكره أنجلز في كتابه " أصل العائلة " : " استخدام

الحديد واختراع الحروف والكتابة واستخدامها في تدوين الآداب ... وفي اشعار هوميروس " شاعر الأغريق الأشهر " وخاصة الإلياذة نجد المرحلة العليا للبربرية في قمة ازدهارها ، فقد جاء في تلك الأشعار وصف الآلات الحديدية التي تطورت إلى فنون ، والعربات والعجلات الحربية وبناء السفن ، والفن الهندسي ، وبناء المدن ذات الأسوار والأبراج الدفاعية الخ " .

والسؤال هنا : كيف تطورت الإنسانية خلال تلك الآلاف العديدة من السنين وكيف وصلت إلى ما وصفه انجلز ؟ ما الذي كان يقود التاريخ قبل ظهور الملكية الفردية ؟ ما الذي كان يحدد للإنسان " بواعثه وغاياته " بدلاً من التناقض داخل أسلوب الإنتاج بين قوى الإنتاج وعلاقاته ؟ ما الذي كان يحرك كفاحه الدامي بدلاً من صراع الطبقات ؟

ما نقلناه عن " أسس الماركسية – اللينينية " ، يتضمن بعض الإجابة عن هذه الأسئلة . فقد قالوا إن الناس في المجتمع الشيوعي الأول كانوا " مدفوعين إلى تحسين أدوات العمل وزيادة مهاراتهم بالضرورة والرغبة في أن يكون عملهم أكثر سهولة ، وان يختزنوا ما يحتاجونه تحوطاً ضد الكوارث الطبيعية " . غير ان السؤال يبقى قائماً . لماذا رغب الإنسان الأول في أن يكون العمل أكثر سهولة ، وهل تكون سهولة العمل باعثاً وغاية نفهم التاريخ على ضوئها ؟

أياً كانت الإجابة الجديدة عن هذا السؤال الجديد فلن تكون " التناقض في أسلوب الإنتاج بين قوى الإنتاج وعلاقاته " ، ولا " الصراع الطبقي " ولا " الطفرة " الجدلية التي تهدم القديم فجأة لتقيم الجديد ؛ أي أن الجدلية المادية كمنهج والمادية التاريخية كنظرية لا يقدمان لنا تفسيراً للتطور خلال الحقبة الكبرى من عمر البشرية .

بعد الشيوعية الأولى يأتي المجتمع العبودي .

يقول مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " :

" أساس علاقات الإنتاج في هذا النظام ليس الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج فحسب ، بل ملكية العاملين انفسهم (الرقيق) أيضاً . وقد كان حق ملكية العبيد وكل ما يملكون محدداً بمستوى تطور قوى الإنتاج في ذلك العصر . كان هذا المستوى مرتفعاً ارتفاعاً كافياً لقيام إمكانيات استغلال الشعب العامل . وفي الوقت ذاته كان لا يزال منخفضاً ، بحيث لم يكن من الممكن استغلال العاملين والاستيلاء على جزء مما ينتجون إلا عن طريق النزول بمستهلكاتهم إلى الحد الأدنى ، وان يترك لهم ما يكفي فقط للإبقاء على حياتهم فلا يموتون جوعاً . ولم يكن من

الممكن ان يتم هذا إلا بسلب المستغلين كل الحقوق ، وإحالتهم إلى " أدوات ناطقة " واستعمال أقسى أنواع القهر .

" أدى تغيير علاقات الإنتاج إلى ثورة في نواحي الحياة الأخرى أيضاً .

" فقد حلت محل علاقات التعاون والتضامن التي كانت طابع المجتمع البدائي علاقات تتضمن سيادة قطاع من المجتمع على آخر ، أي علاقات الاستغلال والاضطهاد والعداء المقيم ، وانقسم المجتمع إلى طبقتين من الأعداء : طبقة مالكي العبيد ، وطبقة العبيد .

" وقد أثار الاستغلال الوحشي للعبيد معارضة حادة من جانبهم ، وكان القضاء على هذه المعارضة يحتم خلق جهاز خاص للردع (الدولة) بدلاً من أجهزة الإدارة السابقة من العشيرة والقبيلة . وكانت وظيفة الدولة أن تحمي ملكية أصحاب العبيد ، وان تؤمن لهم مورداً ثابتاً من العبيد من أسرى الحرب ومن المدنيين المفلسين أيضاً ، الذين كانوا يتحولون إلى عبيد . وأدى مولد الدولة إلى مولد القانون ، أي نظام من القواعد والأوامر القانونية تعبر عن إرادة الطبقة الحاكمة وتحميها قوة الدولة الرادعة . وظهرت عادات جديدة وفكر خاص عن الرقيق . فانتشر في السادة المضطهدين ، تدريجياً ، احتقار وازدراء العمل الجسماني الذي أصبح يعتبر عملاً غير لائق بالرجل الحر ، فثبتت جذور فكرة عدم المساواة بين الناس .

وبالرغم من هذا كله كان النظام العبودي خطوة إلى الأمام في التقدم الإنساني . فقد ادى إلى مزيد من التطور في التقسيم الإجتماعي للعمل : بين الزراعة والحرفيين في المدن ، وبين فروع مختلفة من الحرفيين أيضاً . واقتضى تقسيم العمل بدوره التخصص وتحسين الأدوات وزيادة المهارات . فظهرت فروع جديدة من الزراعة (زراعة الخضروات والفاكهة .. الخ) بالإضافة إلى إنتاج الحبوب . واخترعت أدوات جديدة للعمل مثل المحراث ذو العجلات والمتعدد النصل والمنجل . وبالإضافة إلى قوته الجسدية ، بدأ الإنسان في استخدام قوة الحيوان على نطاق واسع ، وباستخدام عمل جماهير من العبيد امكن بناء السدود ، وتنظيم الري والطرق ، وأنشئت السفن البحرية ، وانابيب نقل المياه ، وأقيمت المدن الكبيرة . وخلق تحرر قطاع من المجتمع – بفضل استغلال العبيد – من الاسهام المباشر في الانتاج ظروف تطور العلم والفن .

" غير أنه قد جاء الوقت الذي استنفذت فيه إمكانيات التقدم الكافية في أسلوب الإنتاج العبودي ، عندما تحولت علاقات الإنتاج شيئاً فشيئاً إلى قيود تمنع تطور قوى الإنتاج . إذ لما كان ملاك العبيد يملكون عملهم الرخيص فإنهم لم يبذلوا جهداً لتحسين ادوات الإنتاج . أكثر من

هذا ، ان العبدالذي لم يكن ذا مصلحة في ناتج عمله ، لم يكن من الممكن ان يؤتمن على ادوات معقدة وغالية الثمن . وشيئاً فشيئاً أصبحت الحاجة الملحة لتطور قوى الإنتاج تقتضي إلغاء علاقات الإنتاج القديمة .

" ولم يكن ذلك ممكناً إلا بثورة اجتماعية . وكانت القوة المحركة وراء الثورة تلك الطبقات والجماعات التي عانت أشد المعاناة عن النظام العبودي ، وبالتالي كانت تستفيد أكثر من غيرها من إلغائه . وكان الجزء الأكبر منهم عبيداً والقطاعات الفقيرة من الأحرار . وعندما وصلت التناقضات في أسلوب الإنتاج القديم إلى الذروة ، أصبح الصراع الطبقي ، شيئاً فشيئاً ، أكثر حدة ، وأتخذ جميع الأشكال ؛ من الإتلاف العمد لأدوات العمل ، إلى تمرد عشرات الألوف من الناس . وفي النهاية ، تحت ضربات تمرد الطبقات العاملة وغزوات القبائل البربرية المجاورة ، التي لم تستطع دولة ملاك العبيد ان تقاومها لما سببته تناقضاتها الداخلية والصراع فيها من ضعف ، انهار النظام العبودي .

في هذا الذي يقوله الماركسيون محاولة عنيفة للخروج من مأزق أدى إلى تناقض واضح فيما جاء به خاصاً بقوى الإنتاج . فطبقاً للجدلية المادية والمادية التاريخية ، لا بد من ان تتطور ادوات الانتاج سابقة في تطورها علاقات الانتاج . وينفرد المجتمع العبودي كما وصفوه بميزة خاصة هي ان أدوات الانتاج هم " العبيد " و " الآلات " . وقد بدأوا بأن طوروا أدوات الإنتاج " غير الناطقة " فتطور المحراث الحديدي الذي تركناه عند آخر مراحل الشيوعية البدائية إلى " المحراث ذي العجلات والمتعدد النصل والمنجل " .. الخ . وكان لا بد " للأدوات الناطقة " من ان تتطور أيضاً حتى تسبق قوى الإنتاج علاقات الإنتاج . ولكنهم قالوا إنها لم تتطور ولا حتى تطورت أدوات الإنتاج التي طورها في أول الحديث ؛ لأن ملاك العبيد ، لم يبذلوا جهداً في تحسين أدوات الإنتاج . وأكثر من هذا أن العبد الذي لم تكن له مصلحة في ناتج عمله لم يكن من الممكن ان يؤتمن على أدوات معقدة وغالية الثمن . وشيئاً فشيئاً أصبحت الحاجة الملحة لتطور قوى الإنتاج تقتضي إلغاء علاقات الإنتاج القديمة " .

وراء هذا نقض للمادية التاريخية . إذ أن قوى الإنتاج هنا لم تتطور حتماً مخلفة وراءها علاقات الإنتاج بل حالت ملكية العبيد دون أن يبذل المالكون " جهداً في تحسين أدوات الإنتاج " ، وحالت دونان يحافظ العبيد على أدوات العمل أو أن يحصلوا على أفضل منها " فدمروها عمداً " . هنا تحدد علاقات الإنتاج مستوى تقدم قوى الإنتاج ، وتكون هي العامل الحاسم وليس العكس ، إذن

لماذا ثارت " الأدوات الناطقة " ؟ لماذا ثار العبيد ؟ فيما نقلناه عن " أسس الماركسية – اللينينية " بعض الإجابة . قالوا :

" أثار الاستغلال الوحشي للعبيد معارضة حادة من جانبهم ... (ولأن) العبد لم تكن له مصلحة في ناتج عمله ... (فقام العبيد بثورة) ... وكانت القوة المحركة وراء الثورة تلك الطبقات والجماعات التي عانت أشد المعاناة من النظام العبودي .. (واتخذت الثورة شكل) ... الإتلاف العمد لأدوات العمل وتمرد عشرات الألوف من الناس ... "

إذن فقد كان الباعث على الثورة هو الاستغلال الوحشي للعبيد ولم تكن غاية الثورة ان يمتلك العبيد أدوات الإنتاج فقد دمروها عمداً . فما الذي كان يريده العبيد ؟ ما الذي كان يحدد بواعث وغايات الإنسان العبد ؟ أياً كانت الإجابة الجديدة على هذا السؤال الجديد فلن تكون التناقض بين تطور أدوات الإنتاج وبين علاقات الإنتاج . لم تكن ثورة العبيد " طفرة " تلحق بها علاقات الإنتاج المتخلفة بأدوات الإنتاج المتقدمة . لم تكن المشكلة أصلاً مشكلة أدوات الإنتاج بل مشكلة إنسان لا يريد ان يكون " اداة ناطقة " . ونصبح في حاجة إلى قاعدة جديدة نعرف على أساسها لماذا ثار العبيد ويثورون ، ولو ادى هذا إلى تدمير أدوات الإنتاج جميعاً .

بعد عهد العبودية جاء عهد الإقطاع . وقال فيه مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " :

" أساس علاقات الإنتاج في هذا النظام ملكية الاقطاعيين أدوات الإنتاج وأولها الأرض . وقد كان الفلاحون كأشخاص تابعين للإقطاعيين ، ولكنهم لم يكونوا مملوكين لهم تماماً . كان للاقطاعيين حق في عمل الفلاحين ، وكان الفلاحون ملزمين بأداء خدمات للاقطاعيين . وكان المجتمع الاقطاعي يتميز أيضاً بحيازة الفلاحين والحرفيين الخاصة . وكان للفلاح التابع قطعة من الأرض خاصة به ، يبقى ناتجها تحت تصرفه بعد الوفاء بالتزاماته قبل المالك الاقطاعي .

" وفتح الطابع الخاص لعلاقات الانتاج مجالات جديدة لنمو قوى الانتاج فقد أصبحت للمنتج المباشر – الان – مصلحة مادية معلومة في ناتج عمله . وعلى هذا فلم يعد يحطم او يتلف أدواته بل بالعكس ، أصبح يعنى بها عناية حريصة ويحاول تحسينها . وزاد التقدم في الزراعة ، فأدخل نظام الدورة الزراعية الثلاثية وانتشر استخدام طرق تخصيب الأرض .

" وتحقق نجاح أكثر دلالة بتزويد الحرفيين الزراعة بالأدوات والأشياء اللازمة للاقطاعيين والتجار في حياتهم اليومية ، وانواع مختلفة من الأدوات المنزلية ، وكذلك بالأسلحة

والمهمات العسكرية . وأدى تقدم الحرف والتجارة إلى إنشاء المدن . وبمرور الزمن أصبحت المدن – مهد أسلوب الإنتاج الرأسمالي الجديد – مراكز قوية للنشاط الاقتصادي والسياسي والثقافي .

" وتمت في عهد الاقطاع اكتشافات فذة ، كان لها تأثير عظيم في مجرى تاريخ الإنسان ؛ فقد تعلم الإنسان كيف ينتج الحديد من خام الحديد ، وان يبني سفناً شراعية قوية قادرة على الرحلات الطويلة ، وان يبتكر أدوات رؤية بسيطة (نظارات وتليسكوبات) والبوصلة ، والبارود ، والورق ، وطباعة الكتب ، والساعات الآلية ، وأضيفت إلى قوة الإنسان والحيوان الجسدية – على نطاق أوسع كثيراً – قوة الريح (طواحين الهواء والسفن الشراعية) وقوة مساقط المياه (كانت إدارة الطواحين والعجلات بالمياه هي المحركات البسيطة التي انتشرت في القرون الوسطى) .

" وأدى حلول علاقات الإنتاج الاقطاعية محل علاقات الإنتاج العبودي إلى تغييرات في حياة المجتمع كلها .

" كان التغيير الرئيسي في التركيب الطبقي ، فقد أصبح الاقطاعيون ملاك الأراضي الطبقة الحاكمة . وكان فلاحو الأرض هم الطبقة الأساسية الأخرى في المجتمع والاقطاعي . وكانت العلاقة بين هاتين الطبقتين ذات طابع عدائي وقائمة على تعارض في المصالح الطبقية لا يمكن التوفيق فيه . ومع ان أشكال الاستغلال كانت أخف قليلاً منها في عهد العبودية فقد كانت من نوع بالغ القسوة . كان استغلال الفلاحين لا يزال قائماً على الردع غير الاقتصادي فلم يكن العامل في الأرض ليجد الحافز الاقتصادي والباعث المادي إلا في عمله في الأرض التي يحوزها . وكان الجزء الأكبر من وقته مخصصاً للعمل لحساب المالك الاقطاعي ، ولم يكن يتقاضى عن هذا العمل أي مقابل على الإطلاق . كان الباعث على العمل هنا مجرد الخوف من العقاب والإكراه المادي ، وخطر فقدان ملكيته الخاصة ، التي كان في إمكان مالك الأرض ان يصادرها .

" بالمقارنة بالمجتمع العبودي ، وصل الصراع الطبقي إلى درجة اعلى . وقد شملت ثورة الفلاحين في بعض الأحيان أقاليم واسعة . وتظهر مقاومة الفلاحين للاقطاعيين في حروب الفلاحين التي هزت بلداً بعد آخر .

❖❖❖

" وكان البناء السياسي والفكري للمجتمع الاقطاعي يعكس أشكال الاستغلال والصراع الطبقي الخاصة به . فلكي يستغل الاقطاعيون الفلاحين ويحتفظوا بهم كانت دولة الاقطاع تلجأ

دائماً إلى القوة المسلحة ، التي لم تكن تحت تصرف السلطة المركزية فحسب ، بل أيضاً تحت تصرف كل مالك اقطاعي . وكان هذا الأخير مطلق السيادة داخل مقاطعته يستطيع ان يحكم ويعاقب كما يريد .

" وتضمنت التشريعات عدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع الاقطاعي ؛ فكونت الطبقات وقطاعاتها الداخلية طوائف (كان المجتمع الاقطاعي مكوناً من طوائف كالنبلاء ورجال الدين والتجار والفلاحين) . وكانت العلاقات بين الطوائف وفي داخلها مؤسسة على خضوع محكم وتبعية شخصية . وكان جمود الحواجز الاجتماعية يعرقل الحركة من درجة في سلم التدرج الاقطاعي إلى درجة أخرى . وكانت الحياة الروحية في المجتمع محكومة بالكنيسة والدين .

" ومع الزمن ، أدى تطور قوى الانتاج إلى تناقضات بينها وبين علاقات الإنتاج السائدة في المجتمع الاقطاعي والبناء السياسي والفكري السائد القائم عليها والمحدد بها . وكان نضال الفلاحين يتحدد شيئاً فشيئاً ضد الاضطهاد الاقطاعي في سبيل حرية تصرفهم في ناتج نشاطهم الاقتصادي . كانوا يحاولون ان يحرروا أنفسهم من الاضطهاد الاقطاعي حتى يحصلوا على إمكانيات تقدم زراعتهم .. الخ . وظهرت بجوار محلات الحرفيين الصغيرة مؤسسات صناعية كبيرة قائمة على المهارة اليدوية ولكن على الاستخدام واسع النطاق لتقسيم العمل واستخدام جهد عمال متحررين من التبعية الشخصية .

" وتطورت المدن – دعامة البرجوازية الناشئة – تطوراً قوياً واتسع مجال التجارة أكثر من ذي قبل فاستولى التجار بمساعدة الجيوش الملكية على أسواق جديدة في بلاد عبر البحار ، وادى نمو التبادل بدوره إلى سرعة تطور الإنتاج الذي أصبح بالتالي سهلاً كنيجة للاكتشافات العلمية والتكنيكية في القرنين السابع عشر والثامن عشر .

" في وسط النظام الاقطاعي أخذ أسلوب جديد من الانتاج الرأسمالي يتكون تدريجياً ، وكان تطوره يقتضي إلغاء النظام الاقطاعي . كانت البرجوازية – الطبقة التي تبدو الآن رائدة اسلوب الانتاج الجديد – في حاجة إلى سوق عمل " حر" ؛ أي إلى عمال متحررين من تبعية الفلاحين ومن الملكية كليهما ، يدفعهم جوعهم إلى المصانع . كانت في حاجة إلى سوق وطني وإلى إلغاء الجمارك وكل الحواجز الأخرى التي خلقها الاقطاعيون . وقد ألغت فعلاً الضرائب

التي تدفع للبلاط والخدم الكثيرين للنبلاء وحطمت امتيازات الطوائف ، وكانت غايتها ان تكون قادرة على السيطرة على نواحي الحياة في المجتمع .

" وجمعت البرجوازية حولها كل الطبقات والجماعات التي لم تكن راضية بالنظام الاقطاعي ، من الفلاحين التابعين ، إلى القطاعات المنحطة من سكان المدن التي كانت تعيش في ظروف من الفقر والإذلال والاضطهاد ، إلى العلماء والكتاب التقدميين الذين كانوا – بصرف النظر عن أصلهم – مختنقين بالاستبداد الروحي للاقطاع والكنيسة .

" وهكذا بدأ عصر الثورة البورجوازية .

هنا يظهر مجتمع أكثر تعقيداً من ذي قبل ، بدأ منذ ولادته بتناقض صارخ وحاد بين قوى الانتاج (الأرض والفلاحين) وبين علاقات الانتاج (الملكية الخاصة للأرض) وبالرغم من هذا التناقض الذي بدأ به فإن أدوات الإنتاج قد تطورت تطوراً فذاً ؛ أي ان علاقات الانتاج الاقطاعية لم تقف عقبة في سبيل تطور ادوات الانتاج ، بل فتحت " مجالات جديدة لتطور قوى الانتاج " . ومع هذا فقد كان الصراع الطبقي قائماً على قدم وساق بين الاقطاعيين والفلاحين . لم يكن الفلاحون يقاتلون من اجل غايات اقتصادية ، إذ ان استغلالهم كان قائماً على " الردع غير الاقتصادي " . كان كل فلاح يحوز قطعة من الأرض ويستولي على ناتج عمله ، ويجد في هذا باعثاً على العمل . ولكنه في الوقت ذاته كان مكرهاً – اكراهاً غير اقتصادي – على ان يخدم الاقطاعي تفادياً لاستبداده . فماذا كانت بواعث وغايات ثورة الفلاحين ؟ .. قالوا : " حرية تصرفهم في ناتج نشاطهم الاقتصادي " . ولماذا كان الفلاحون يريدون ان يكونوا " أحراراً " في تصرفهم في ناتج نشاطهم الاقتصادي ؟ لا يمكن ان تكون الإجابة هنا : " لأن أدوات الانتاج قد تطورت " فقام بينها وبين " علاقات الانتاج " تناقض . ذلك أن عهد الاقطاع قد بدأ بتلك العلاقات ، وتم التطور في ظلها وكان متضمناً الطبقتين منذ البداية . لم تنشأ الطبقتان بالتدريج خلال تطور قوى الانتاج بمعدل أسرع من تطور علاقات الانتاج كما يقتضي قانون التطور في المادية التاريخية ، ولكن نشأتا معاً في علاقتهما العدائية ، وكان مضمون علاقتهما سيادة الاقطاعيين " يحاكمون ويحكمون " كما يريدون ، وتبعية الفلاحين يخدمون سادتهم بدون مقابل . وقد ثار الفلاحون على هذه السيادة بالرغم من ان الفلاح كان له " مصلحة مادية معلومة في ناتج عمله " وعلى هذا لم يعد يحطم أو يتلف أدواته ، بل بالعكس أصبح يعنى بها عناية حريصة ويحاول تحسينها ، وزاد التقدم في الزراعة فأدخل نظام الدورة الزراعية الثلاثية وانتشر استخدام طرق

تخصيب الأرض " . لعلنا ان نجد بعض الإجابة فيما قالوه من ان الفلاحين كانوا يفتقدون الباعث الحافز على خدمتهم الاقطاعي ، وهو الباعث الحافز الذي كانوا يجدونه في عملهم في ملكيتهم الخاصة . فهل تكون الملكية الخاصة العنصر الحاسم الذي يحدد للإنسان بواعثه وغاياته ؟ ولماذا يريد الإنسان ان تكون له ملكية خاصة ؟ ام ان ثورة الفلاحين كانت للتحرر من التبعية الشخصية للاقطاعيين ، أي ثورة ضد الاكراه غير الاقتصادي فتكون غايتها غير اقتصادية ؟ عندئذ ، ما هي تلك الغايات غير الاقتصادية التي تدفع الإنسان إلى الثورة ، وكيف تتحدد ؟ - كل هذه أسئلة لا تجيب عليها المادية التاريخية .

غير أنها تبدو أكثر صلابة ومقدرة على التفسير بظهور تلك الطبقة الجديدة في قلب الاقطاع . فقد تركت المادية التاريخية الطبقتين الرئيسيتين : الاقطاعيين والفلاحين في عدائهما الذي لا توفيق فيه دون ان ينتهي التناقض بين علاقات الانتاج (الملكية الخاصة لأدوات الانتاج) وقوى الانتاج . ووجدنا طبقة جديدة (لم تتحدد طبقا لمركزها من علاقات الانتاج ، بل بعدم انتمائها إلى طرفي تلك العلاقة : الاقطاعيين والفلاحين ، فنسبت إلى " المدن " ، وحملت اسمها : سكان المدن او البرجوازية) لا تريد ان تلغي علاقات الانتاج القديمة ولكن تريد لها ان تكون مطلقة . تريد ان تدعم " الملكية الخاصة لأدوات الانتاج " وتلغي أي قيد عليها ، مع ان قوى الانتاج قد تطورت تطوراً خطيراً ، إذ قد تمت " اكتشافات فذة كان لها تأثير كبير في مجرى تاريخ الانسان . فقد تعلم الانسان كيف ينتج الحديد من خام الحديد وان يبني سفناً شراعية قوية قادرة على الرحلات الطويلة ، وان يبتكر أدوات رؤية بسيطة (نظارات وتليسكوبات) والبوصلة والبارود والورق وطباعة الكتب والساعات الآلية ... الخ " . وكان هذا يقتضي – كما قال الماركسيون بحق – سوقاً حراً للعمل وسوقاً حراً للتجارة ، ولم يكن هذا ممكناً إلا بإلغاء " سلطة الاقطاعيين " . وقد رأينا من قبل أن سلطة الاقطاعيين ودولتهم ودينهم وثقافتهم ... ليست سوى البناء الفوقي الذي يقوم على علاقات الانتاج ، وان علاقات الانتاج تلك كانت ملكية أدوات الانتاج " ملكية خاصة " . وطبقاً للجدلية المادية والمادية التاريخية ، كان لا بد من إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج ، أي علاقات الانتاج ، حتى تنهار معها " سلطة الاقطاعيين " غير ان حل التناقض جرى على غير هذا ، فقد قضت البرجوازية على " سلطة الاقطاعيين " ، ودعمت في الوقت نفسه الملكية الخاصة لأدوات الانتاج ؛ أي ابقت على علاقات الانتاج وهدمت " سلطة الاقطاعيين " في سبيل مزيد من الملكية الخاصة بدون قيود .

فما الذي حدد للبورجوازيين بواعثهم وغاياتهم ؟ وكيف تطورت قوى الانتاج في عهد الاقطاع دون ان " يتعمق " التناقض بينها وبين " علاقات الانتاج " ؟ انها اسئلة تحتاج إلى مزيد من التفسير .

وإذ نشأت الرأسمالية تتبعها مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " فقالوا :

" علاقات الانتاج في الرأسمالية قائمة على ملكية الرأسماليين الخاصة أدوات الانتاج . وتستغل طبقة الرأسماليين طبقة العمال الأجراء ، المتحررين من التبعية الشخصية ، ولكنهم مضطرون إلى بيع قوة عملهم ؛ لأنهم لا يملكون ادوات الانتاج .

" وقد اتاحت علاقات الانتاج الرأسمالية فرصة كبيرة لتطور قوى الانتاج ، فظهر الانتاج الآلي الكبير المؤسس على السيطرة على قوى الطبيعة مثل البخار وبعده الكهرباء وعلى الاستعمال الواسع للعلم في الانتاج . وادت الراسمالية إلى تقسيم العمل ، لا في داخل كل بلد على حدة ، بل بين البلاد ذاتها ، وهكذا خلقت سوقاً عالمياً ، وبالتالي نظاماً عالمياً .

" ومرة أخرى تؤدي التغيرات في اسلوب الانتاج على تغييرات في كل جوانب الحياة في المجتمع

" أصبحت طبقة الرأسماليين وطبقة العمال ، الطبقتين الرئيسيتين في المجتمع . وكما حدث من قبل ، ظلت العلاقة بينهما ذات طابع عدائي إذ أنها قائمة على استغلال واضطهاد الذين يملكون للذين لا يملكون . إنها علاقة صراع طبقي لا يمكن تفاديه . ولكن طرق الاستغلال والاضطهاد قد تغيرت جذرياً . وأصبح شكل الاكراه السائد اقتصادياً . فالرأسمالي لا يحتاج – كقاعدة – إلى القوة المادية لحمل الناس على العمل من اجله ، إذ أن العامل المجرد من أدوات الانتاج مكره على ان يقوم بهذا – إرادياً – تحت تهديد الموت جوعاً . وأصبحت علاقات الاستغلال مغلفة بالاستخدام " الحر " للعمال ؛ ببيع وشراء قوة العمل .

" وأدى التغير في طرق الاستغلال إلى تغيير في طرق الحكم السياسي ، وتم التحول من الاستبداد المكشوف في العصور الخالية إلى أشكال أكثر تهذيباً في الحكم ؛ أي إلى الديمقراطية البورجوازية . وأخلت السلطة المطلقة للملكية الوراثية مكانها للجمهورية البرلمانية (او على الأقل الملكية الدستورية) وتقرر الاقتراع العام . واعلن أن للمواطنين حريات سياسية معينة وأنهم

متساوون امام القانون . هذا النوع من النظام يتفق إلى أكبر حد مع مبادىء حرية المنافسة وحرية اللعب بالقوى الاقتصادية التي كانت الرأسمالية قائمة عليهما زمناً طويلاً .

" ومع هذا ، فإن كل الاختلاف بين البناء السياسي والفكري في المجتمع البورجوازي وبين ذلك البناء في المجتمع الاقطاعي لم يخف الحقيقة الاساسية وهي انه لايزال بناء قائما على علاقات الملكية الخاصة والاستغلال . والجزء الأكبر من هذا البناء مكون من اجهزة وأفكار الطبقة البورجوازية المستغلة التي كانت مهمتها ان تحافظ على سيادة الطبقة البورجوازية وأن تضمن طاعة الجماهير المضطهدة .

" وكما ثبت في الوقت الحالي ، لا نظرياً فحسب ، بل بالممارسة الاجتماعية ، ان الشكل الرأسمالي أيضاً شكل مؤقت وانتقالي . ففي قلب النظام نفسه يزيد العداء عمقاً ، وفوق هذا ينضج ويعمق التناقض بين الطابع الاجتماعي للإنتاج والشكل الفردي للملكية . والمخرج الوحيد من هذه التناقضات هو الانتقال إلى الملكية الاجتماعية لأدوات الانتاج ؛ أي إلى الاشتراكية .

" غير انه – كما كان الأمر في الماضي – لا يمكن أن يتم الانتقال إلى الاسلوب الجديد في الانتاج إلا خلال ثورة اجتماعية . والقوة المقدر لها أن تقوم بهذه الثورة قد ولدتها الرأسمالية ذاتها في شكل الطبقة العاملة . وتقوم الطبقة العاملة ، ضامة إلى جانبها كل الشعب العامل ، بإسقاط سلطة رأس المال وخلق نظام اشتراكي جديد متحرر من استغلال الإنسان للإنسان .

هنا مجتمع تلعب فيه الملكية الخاصة لأدوات الانتاج دوراً هاماً ، وعلى هذا تبدو المادية التاريخية بالنسبة غليه نظرية صلبة . ومع هذا فليس الأمر خاصاً بتفسير أثر أدوات الإنتاج او ملكيتها في التطور – فلا أحد أنكر او ينكر مالها من أثر قد يكون خطيراً كما هو الحال في النظام الرأسمالي ، ولكن الأمر أمر فهم التاريخ بكل جزئياته وعلاقة ظواهره بعضها ببعض على ضوء نظرية علمية يجب – لتكون علمية حقاً – ان تفسر الكل وتفسر الأجزاء أيضاً .

فطبقاً للمادية التاريخية تتحدد الغايات تبعاً لتطور قوى الانتاج ، فهو المحرك الأول . وقد تطورت قوى الانتاج في ظل الرأسمالية تطوراً خطيراً " فظهر الانتاج الآلي الكبير المؤسس على السيطرة على قوى الطبيعة مثل البخار ، وبعده الكهرباء وعلى الاستعمال الواسع للعلم في الانتاج " . ومن ناحية أخرى يجب أن تبقى علاقات الانتاج (الملكية الخاصة لأدوات الانتاج) كما هي . وقد بقيت فتحقق وجود النقيضين . ويجب ان ينعكس هذا في " أدمغة الناس " فيكون " المالكون " طبقة غايتها استغلال غير المالكين ويكون " العاملون " بأدوات الانتاج " طبقة غايتها الغاء " الملكية

الخاصة لأدوات الانتاج " . ومع هذا فإن مؤلفي " أسس الاشتراكية – اللينينية " يقولون إنه في " أيامنا هذه " هناك " أساس لتحالف اجتماعي وسياسي أكثر من ذي قبل " بين الطبقة العاملة و " البورجوازية الصغيرة " بل و " بعض الرأسماليين أنفسهم " .

طبقاً للمادية التاريخية يجب ان يزيد التناقض حدة كلما تطورت قوى الانتاج وان يزيد الصراع الطبقي خلال الاتجاه الى الاشتراكية . ومع ذلك فإن مؤلفي " أسس الماركسية - اللينينية " يقولون إن " خبرة الاتحاد السوفييتي والديمقراطيات الشعبية لم تؤيد على أي وجه نظرية ستالين في ان الصراع الطبقي يزيد حدة خلال التقدم الى الاشتراكية " .

وطبقاً للمادية التاريخية ، يجب ان تكون قوى الانتاج قد تطورت وسبقت علاقات الانتاج حتى يكون هناك تناقض يحل بطفرة " ثورية " ، ومع ذلك فإن مؤلفي " أسس الماركسية – اللينينية " يقولون عن خبرة الاتحاد السوفييتي " قد اثبتت أنه يمكن – في أيامنا هذه – ان يتطور المجتمع إلى الاشتراكية أياً كان مستوى تطوره الاقتصادي " .

وطبقاً للمادية التاريخية ، لا بد من ان يكون " مضمون " ثورة الطبقة العاملة الغاء اسلوب الانتاج البرجوازي بما فيه من علاقات ، ومع ذلك فإن ثورة الطبقة العملة في روسيا لم تلبث – كما رأينا في الفصل الأول – أن أعادت ودعمت اسلوب الانتاج البرجوازي . وقال لينين في محاضرة عن الثورة الروسية (٢٢ يناير سنة ١٩١٧) : " إن الثورة الروسية تتسم بسمة أصيلة قوامها أنها كانت ثورة برجوازية ديموقراطية من حيث مضمونها الاجتماعي ولكن بروليتارية من حيث وسائل كفاحها ".

وطبقاً للمادية التاريخية لا بد من ان تتحدد بواعث وغايات وعلاقات الناس على اساس التناقض الطبقي في أي مجتمع . وتطبيقاً لهذا قال ماركس في البيان الشيوعي . " ليس للعمال وطن " ومع ذلك يقول مؤلفوا " أسس الماركسية – اللينينية " : " خلال التطور التاريخي للإنسان قام عدد من المجتمعات المستقرة على وجه لا يتفق مع التقسيم الطبقي . مثلاً – وعلى الأخص – المجتمع القومي او الوطن " . وإن الروابط القومية متميزة " باستقرارها الكبير " .

وطبقاً للمادية التاريخية لابد من ان يكون الصراع بين الطبقة العاملة وبين الرأسماليين صراعاً عدائياً ؛ لأن التناقض عدائي . ومع ذلك يدافع مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " عن المنافسة السلمية بين الاشتراكيين في الاتحاد السوفييتي والرأسماليين في الولايات المتحدة الأمريكية ويثير هذا غضب الماركسيين في الصين فيسمونه تضليلاً .

وطبقاً للمادية التاريخية ، تعكس الأفكار والنظم البورجوازية علاقات الانتاج الرأسمالي ، ويجب ان تزول مع الرأسمالية . ومع ذلك فإن مؤلفي " أسس الماركسية – اللينينية " يقولون : " ليس كل ما في الديمقراطية البورجوازية ذا قيمة واحدة بالنسبة إلى جماهير العمال " ، وإن " لهم مصلحة في الاحتفاظ وتوسيع حقوقهم المدنية " ، وإن " الحقائق قد أثبتت أن الديمقراطية تدعم نفسها في الدولة البورجوازية بالرغم منها " ، وإنه " في البلاد ذات التقاليد الديموقراطية العريقة ، يمكن ان تأخذ ديكتاتورية الطبقة العاملة أو الديموقراطية فيها شكل جمهورية ديموقراطية " وغذا نجحت الطبقة العاملة المتحالفة مع كل القوى الديموقراطية والوطنية في الحصول على أغلبية برلمانية مؤهلة لتأميم ملكية الاحتكارات الرأسمالية الكبرى وإحداث تغييرات اشتراكية فإن ذلك الجهاز التقليدي للديموقراطية البورجوازية (البرلمانية) يمكن ان يتحول إلى أداة حقيقية للإرادة الشعبية " . فكأن البناء الفوقي القائم على علاقات الانتاج البورجوازية قد يصلح لاستيعاب الغايات التي تعكس قوى الانتاج الاشتراكية .

وطبقاً للمادية التاريخية يكون المثقفون في المجتمع الرأسمالي رجعيين حتماً ، لأنهم بفلسفتهم وأفكارهم ، التي تعكس علاقات الانتاج البورجوازية ، يكونون طرفاً في الصراع الطبقي العدائي ضد الطبقة العاملة . ومع ذلك فإن مؤلفي " اسس الماركسية – اللينينية " يقولون " لقد علمتنا التجارب انه بالاضافة إلى العناية الفائقة يجب ان يعامل المثقفون معاملة مفعمة باللياقة والتسامح ..

...... الخ الخ .

بعد قليل سنرى لماذا تطورت الرأسمالية ، والنضال في سبيل القضاء عليها ، وإقامة الاشتراكية على غير ما تقتضيه المادية التاريخية ، كما سنرى كيف نفسر هذا ونفهمه ، إنما الذي يعنينا الآن أن " خبرة الاتحاد السوفييتي والديمقراطيات الشعبية " قد أثبتت أن التاريخ قد جرى ويجري على غير ما تقتضيه الجدلية المادية " حتماً " – لأن الجدلية المادية نظرية علمية – ولسنا نقف في صف الماركسيين الصينيين لنقول ان الماركسيين السوفييت يضللون ، بل نقبل التجربة السوفييتية الغنية ؛ لنقول ان ثمة ما أثبتته التجربة وتضيق به النظرية . وقد يكون القصور في النظرية ذاتها .

يصبح هذا القصور واضحاً تماماً ، عندما ننتقل من الرأسمالية إلى الشيوعية (أو الاشتراكية كما يعبرون عنها الآن) .

يقول مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " :

" اسلوب الانتاج الاشتراكي مؤسس على الملكية الاجتماعية لأدوات الانتاج . وعلى هذا فإن علاقات الانتاج في المجتمع الاشتراكي علاقات تعاون ومساعدة متبادلة بين عمال متحررين من الاستغلال . إنها تتفق مع طابع قوى الانتاج ؛ أي كون الطابع الاجتماعي مؤسساً على الملكية الاجتماعية لأدوات الانتاج " .

هنا يثور مرة أخرى – وأخيرة – السؤال الذي ثار اولاً : كيف يتطور المجتمع الشيوعي (او الاشتراكي) بغير " تناقض " في اسلوب الانتاج بين قوى الانتاج وعلاقاته ، وبغير طبقات ، وبغير صراع وثورات ؟ ما الذي يحدد للإنسان " بواعثه وغاياته " ، وإلى أين يتجه التاريخ بعد سقوط النظام الرأسمالي ؟ نجد بعض الإجابة فيما نقلناه عن أسس الماركسية اللينينية " ، ففيه قول يوحي بان الناس سيتطورون عن طريق " التعاون والمساعدة المتبادلة " . ومن قبل ، قال أنجلز في حديثه عن " الاشتراكية الخيالية والاشتراكية العلمية " ، إنه " عندما يستولي المجتمع على ادوات الانتاج ... يبدأ الانسان في صنع تاريخه بنفسه .. " غير ان السؤال يظل قائماً : لماذا يتعاون الناس ويتبادلون المساعدة ، وهل يكون التعاون قانون التطور بدلاً من صراع الطبقات ؟ ثم ما هو مضمون ذلك التاريخ الذي يبدأ الانسان في صنعه بنفسه ؟ ولماذا يصنعه ؟ وما الذي يحدد له ما يصنع ؟ ثم من أين يبدأ في صنع تاريخه وماذا يفعل في البناء الفوقي " لعلاقات الانتاج " البورجوازية ؟ . نقل مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " عن لينين قوله : " بين كل ما كتبه الاشتراكيون في الموضوع لم استطع ان أذكر دراسة اشتراكية واحدة أعرفها ، أو رأياً لعالم اجتماعي عن المجتمع الاشتراكي المقبل للتغلب على الصعوبة العملية الواقعية التي ستقوم امام الطبقة العاملة بعد ان تستولي على السلطة ، وتأخذ على عاتقها أن تحول كنز الثقافة والمعرفة والتكنيك الذي جمعته البورجوازية والذي تحتاجه تاريخياً وحتماً ، من أداة للرأسمالية ، إلى أداة للاشتراكية ... إنها مهمة لم تسبقها مهمة في مثل صعوبتها ودلالتها التاريخية " . مصدر المشكلة التي كان لينين يبحث لها عن حل في الدراسات الاشتراكية ، فلم يجده ، أن ما أسماه " كنز الثقافة والمعرفة والتكنيك الذي جمعته البرجوازية " ، هو هو ذلك " البناء الفوقي " لعلاقات الانتاج البورجوازية المناقضة لتطور قوى الانتاج ، أي هو البناء الذي يجب ان يهدم طبقاً لمنهج الجدلية المادية في حين أن لينين كان يريد أن يحتفظ به لأنه في حاجة إليه " تاريخياً وحتماً " .

-٥-

تلك " ملاحظات " على المادية التاريخية فيما تصدت لتفسيره ، وعلى أساس ذات الوحدات الاجتماعية او المجتمعات التي اختارتها . غير ان قصور الجدلية المادية والمادية التاريخية أكثر وضوحاً فيما تجاهلته ولم تفسره .

فقد بدأ الحديث بالتساؤل عما يحدد لإنسان معين " بواعثه وغاياته " ، وكانت الإجابة الصحيحة تقتضي أن يبحث أولاً في هذا الإنسان المعين ، غير ان الجدليين الماديين قفزوا من فوق الانسان إلى " المجتمع " ، وبذلك ظل السؤال الذي طرحوه أولاً بدون إجابة . لماذا ؟ .. لأن الجدلية المادية تتجاهل الإنسان (كوحدة من الذكاء والمادة) في عملية التطور وتنسب التطور الجدلي الى المادة وحدها . والمادة كما يقولون " هي كل ما هو موجود خارج وعي الانسان وغير متوقف عليه " . وبتخطي الانسان الى المجتمع ، تركت الماركسية – بالاضافة إلى حركة الانسان الفرد وتطوره – حركة وتطور الوحدات الانسانية التي دون المجتمع (الأسرة ، القرية ، النقابة ، الطبقة .. الخ) بدون تفسير . فمثلاً منذ ان تصدى البيان الشيوعي للأسرة بقوله : إنها قائمة على رأس المال ، والربح ، واستغلال الآباء أبنائهم ، وإن كل هذا سيزول بزوال رأس المال ، وإن " الزواج البورجوازي هو في حقيقته نظام اشتراك في الزوجات ، وبالتالي فكل ما يمكن أن يؤخذ على الشيوعيين انهم يرغبون في إقامة نظام شرعي لشيوعية النساء بدلاً من النظام الخفي الخبيث " ، لم يعد أحد من الشيوعيين إلى مثل هذا القول ونسوه ونساه لهم خصومهم ، وبقيت رابطة الأسرة دون تفسير . كذلك ظلت وحدات إنسانية أخرى كالأمة غير قابلة في وجودها وتطورها للتفسير على أساس من التناقض بين أدوات الإنتاج وعلاقات الإنتاج . وسنتناول هذه على وجه أوفى عندما نتحدث عن القومية والوحدة . المهم أن هناك روابط مستقرة داخل المجتمع وخارجه تحدد علاقات الناس و " بواعثهم وغاياتهم " على غير أساس من اسلوب الانتاج ، تقف الجدلية المادية والمادية التاريخية عاجزتين عن تقديم تفسير لحركتها وتطورها .

فلما ان انتقلنا – مع الجدليين الماديين – إلى المجتمع ، أصبحت قوى الانتاج متضمنة الوسط الجغرافي والأدوات والناس ، وأصبح الناس فيها " فعالين مؤثرين " ولكن كالأدوات والوسط الجغرافي ؛ أي اصبحوا قوة مادية متطورة ولكن تسبقها إلى التطور أدوات الإنتاج ؛ أي أن الناس كقوة منتجة ، قوة عاملة وليست قوة مريدة لما تعمل . وفي علاقات الانتاج وهي علاقات بين الناس

أصبحت تلك العلاقات مادية لا تتوقف على وعي الناس وتتكون خارج ذلك الوعي ، فهي محددة تبعاً لقوى الانتاج المادية " سواء أراد الناس ام لم يريدوا " وبذلك أصبح الانتماء الطبقي ضرورة مادية لا إرادة للعاملين فيها ، كما ان " تمحك " الذين لا يعملون " مباشرة " في الانتاج عن طريق استعمال أدواته ، بالطبقة العاملة لا أساس له من حقيقة علاقات الانتاج . ولما كانت قوى الانتاج محددة سواء أراد الناس ام لم يريدوا ، فلا وجه للحديث عن " البواعث والغايات " على الاطلاق ، إذ ان أقصى دور للإنسان في الطبقة المفروضة عليه ان " يسرع بالتطور او يعوقه " ، كما يقولون . فليكن ، ولكن لماذا يريد الناس ان يسرعوا بالتطور أو يعوقوه ؟ .. ما الباعث على هذا وما غايته ؟ . لا يمكن هنا أن نعود إلى اسلوب الانتاج لمعرفة لماذا تسرع حركته مرة وتبطيء حركته مرة أخرى ؛ لأنهم أحالوا معدل سرعة التطور إلى الإنسان . مرة أخرى لا تستطيع الجدلية المادية أن تفسر " بواعث الإنسان وغاياته " من السرعة او التعويق مع التسليم بأن أسلوب الإنتاج قد تكون مادياً خارج وعيه ودون توقف على إرادته .

فإذا انتقلنا مرة أخرى مع الجدليين الماديين إلى أدوات الانتاج ، وقبلنا ما يقولونه من انها " طليعة " التطور ، التي تتطور أولاً ، فيزول التوافق بينها وبين علاقات الانتاج ، فتنهار علاقات الانتاج القديمة لتقوم علاقات انتاج جديدة متفقة مع مدى تطور أدوات الانتاج ، فما الذي يطور ادوات الانتاج ذاتها ؟ كيف حدث ان اصبحت الهراوة فأساً ، والفأس محراثاً ، والمحراث جراراً .. الخ . لا توجد في الماركسية إجابة عن هذا السؤال ؛ لأن الاجابة عليه تقتضي العودة إلى الإنسان لمعرفة لماذا لم تعجبه هراوته الأولى . وهذا – أي العودة إلى الإنسان – لا يتفق مع قوانين الجدلية المادية . بل لماذا صنع الإنسان هراوته الأولى ؟ .. لو تسرع ماركسي واحد وقال : " لأنه أراد .. " ولم يكمل بيان وغاية هذه الارادة لجعل إرادة الإنسان بدون هراوة حركة سابقة أدت إلى " أداة " العمل الأولى ، ولانهارت الجدلية المادية . وما دام لا أحد من الماركسيين يريد للإنسان أن يريد قبل أن تكون له هراوة ، فإن السؤال يبقى قائماً وتعجز الجدلية المادية عن تفسيره ، وبالتالي تظل عاجزة عن تفسير تطور المجتمعات " داخل " الأحقاب التاريخية التي اختارتها : (١) كيف تطور الانسان وما الذي كان يحدد بواعثه وغاياته خلال ٤٠٠٠٠٠ سنة قضاها في الشيوعية الأولى (٢) كيف تطور وما الذي كان يحدد بواعثه وغايته منذ ان تجاوز الشيوعية الأولى إلى قبيل إدراكه عهد الاقطاع ؛ أي خلال العهد العبودي ؟ (٣) كيف تطور ومالاذي كان يحدد بواعثه وغاياته خلال عهد الاقطاع وقبل الثورة البرجوازية ؟ (٤) كيف تطور ومالذي كان يحدد بواعثه وغاياته منذ بداية العصر الرأسمالي ؟ (٥) كيف تطور وما الذي يحدد بواعثه وغاياته بعد انهيار النظام الرأسمالي ؟ ..

الإجابة عن كل هذا متوقفة على معرفة كيف تطورت الهراوة حتى أصبحت صاروخاً موجهاً ، حتى نعرف إلى أية غاية يسير الصاروخ الموجه في تطوره . مرة ثالثة لا تستطيع الجدلية المادية ان تفسر لماذا تتطور أدوات الإنتاج ذاتها وإلى أية غاية ؟ ولما كانت هي قائدة التطور التي تشق الطريق إلى المستقبل ، وتحدد اتجاه التاريخ فإن المادية التاريخية القائمة على أساس الجدلية المادية لا تستطيع أن تحدد اتجاه التاريخ خلال الاحقاب التاريخية التي اختارتها ، وعلى وجه خاص لا تستطيع ان تحدد اتجاه التاريخ في العهد الاشتراكي بعد اسقاط الرأسمالية وإلغاء التناقضات والطبقات والصراع ، مع ان المبرر الوحيد لكل عناء هذا البحث في التاريخ ان نعرف كيف تكون حركته في المستقبل . ولو صدقت المادية التاريخية في كل ما قالته عن الماضي دون أن يكون هذا مقدمة لمعرفة حركة التاريخ المقبل (ما الذي سيحدد للناس غاياتهم) لكان البحث كله عبثاً .

واخيراً ، فإن الجدلية المادية لا تستطيع ان تفسر حتمية الحل الاشتراكي لأزمة الانسان في الرأسمالية .

إن حتمية الحل الاشتراكي تعني ، من ناحية ، أن الاشتراكية هي الحل الوحيد لأزمة الانسان في النظام الرأسمالي . وتعني ، من ناحية أخرى ، أنها حل مقصور على الرأسمالية ، أي لا يمكن القفز إلى الاشتراكية " عن غير طريق الرأسمالية " . ومنهج الجدلية المادية لا يستطيع ان يفسر حتمية الحل الاشتراكي على أي من الوجهين ؛ لأن الجدلية المادية لا تستطيع أن تحدد غاية الإنسان من الاشتراكية.

على الوجه الأول قال مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " : " ثبت في الوقت الحالي ، لا نظرياً فحسب بل بالممارسة الاجتماعية أيضاً ، أن الشكل الرأسمالي هو أيضاً شكل مؤقت وانتقالي . ففي لب النظام ذاته يزيد العداء عمقاً ، وفوق هذا يتضح ويعمق التناقض بين الطابع الاجتماعي للإنتاج والشكل الفردي للملكية ، والمخرج الوحيد من هذه التناقضات هو الانتقال إلى الملكية الاجتماعية لأدوات الإنتاج أي الإشتراكية . غير أنه – كما كان الأمر في الماضي – لا يمكن ان يتم الانتقال إلى الأسلوب الجديد في الانتاج إلا عن طريق ثورة اجتماعية . والقوة المقدر لها أن تقوم بهذه الثورة قد ولدتها الرأسمالية ذاتها في شكل الطبقة العاملة . وتقوم الطبقة العاملة ، ضامة إلى جانبها كل الشعب العامل ، بإسقاط سلطة رأس المال وخلق نظام اشتراكي جديد متحرر من استغلال الانسان إنساناً آخر " .

فلماذا يكون " المخرج الوحيد " من أزمة الرأسمالية إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج ؟ . ولماذا تكون " الملكية الاجتماعية " لأدوات الإنتاج متحررة حتماً من استغلال الإنسان إنساناً آخر ؟ ما الجديد في الرأسمالية الذي حتم أن تكون الاشتراكية حلاً لأزمتها ؟ ..

ليس الجديد في الرأسمالية " علاقات الإنتاج " ؛ أي الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج ، وتناقضها مع الطابع الاجتماعي للإنتاج . فمنذ أن بدأ مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " الحديث عن المجتمعات والإنتاج ذو طابع اجتماعي ، ومنذ ان غادرنا معهم عهد الشيوعية الأولى وملكية أدوات الإنتاج ملكية خاصة لم تتغير ، فقد كانت علاقات الإنتاج :

- في المجتمع العبودي : " ليست ملكية أدوات الإنتاج ملكية خاصة فحسب ، بل وملكية الرقيق أيضاً ".
- وفي المجتمع الإقطاعي : " ملكية الاقطاعيين أدوات الإنتاج واولها الأرض " .
- وفي المجتمع الرأسمالي : " ملكية الرأسماليين الخاصة أدوات الإنتاج " .

فلماذا تكون الاشتراكية بمعنى إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج هي المخرج الوحيد من تناقضات الرأسمالية ، ولم تكن المخرج الوحيد من تناقضات العهد العبودي او الإقطاع ؟ وإذا كان التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج في المجتمع العبودي قد " حل " حلاً تقدمياً بأسلوب افنتاج الإقطاعي مع الإبقاء على الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج ، وكان التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج في المجتمع الإقطاعي قد " حل " حلاً تقدمياً بأسلوب الإنتاج الرأسمالي مع الإبقاء على الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج ، فلماذا يكون إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج هو المخرج الوحيد من تناقضات الرأسمالية ؟ أي لماذا لم تكن الإشتراكية حلاً لأزمة النظام العبودي أو الإقطاع ، وكانت حلاً للرأسمالية؟

لا بد من أن يكون للرأسمالية مميز غير التناقض بين الطابع الاجتماعي للإنتاج والطابع الفردي لللملكية ، حتى تكون أزمتها متميزة عن أزمات العهود السابقة عليها ، وحتى يكون حل تلك الأزمة متميزاً عن الحلول السابقة . أي لابد من ان تكون الاشتراكية شيئاً أكبر من مجرد إلغاء الملكية الفردية لأدوات الانتاج . ولما كانت الاشتراكية في منطق الجدلية المادية هي مجرد إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج حتى يزول التناقض بينها وبين الطابع الاجتماعي للإنتاج ، فإنها عاجزة عن تفسير حتمية الإشتراكية كحل لأزمة الإنسان في الرأسمالية كعجزها عن

تفسير الفرق بين الشيوعية الأولى والشيوعية الأخيرة وكلاهما خلو من التناقض في أسلوب الإنتاج . وإذا كان ذلك كذلك فليس في الجدلية المادية ولا في الماركسية ككل ما يضمن ألا تنتهي الشيوعية الأخيرة إلى عبودية أخيرة كما انتهت الشيوعية الأولى إلى عبودية أولى . فإن كان خلو أسلوب الإنتاج من التناقض اولاً لم يعصم المجتمعات من أن تنحدر إلى عهد العبودية ، فإن خلو اسلوب الإنتاج من التناقض أخيراً قد لا يعصمها من ذات المصير .

إنما الجديد والمميز للرأسمالية عن غيرها من النظم هو ما قاله مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " وهم يشرحون تطورها من أن " الاستغلال والاضطهاد قد تغير جذرياً فأصبح شكل الإكراه السائد اقتصادياً " . ومحتوى الإكراه – كما قالوا أيضاً – أن العامل المجرد من ملكية " أدوات الإنتاج مكره على ان يخدم الرأسمالي تحت تهديد الموت جوعاً " . عندئذ يمكن القول عن طريق الاستنتاج المنطقي ان المخرج من ازمة الإنسان في الرأسمالية هو " إلغاء " الاستغلال والاضطهاد الاقتصادي ، وتحرير العامل من أن يعمل تحت تهديد الموت جوعاً ، وتكون هذي هي الاشتراكية . وهذا فرق دقيق في النظرية يميز الاشتراكيين عن الشيوعيين . إذ لما كان الشيوعيون جدليين ماديين فإن التناقض في الرأسمالية – كما يرونه – لا بد من ان يكون بين ملكية ادوات الإنتاج ملكية خاصة وبين قوى الإنتاج . وتكون بواعث الشيوعي وغاياته – كما يحددها له اسلوب الإنتاج – محصورة في إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج ، في حين ان الاشتراكي يرى " إلغاء استغلال العمال اقتصادياً وإكراههم على العمل تحت تهديد الموت جوعاً " ، وتكون بواعث الاشتراكي وغاياته تحرير الإنسان العامل من الإكراه الرأسمالي ، أو أي إكراه آخر ، ولو أدى هذا إلى إلغاء الملكية الخاصة لكل أو بعض أدوات الإنتاج ، أو لو أدى هذا إلى أن يملك العمال أدوات إنتاجهم ملكية خاصة ، وهو فرق له نتائج خطيرة في التطبيق كما سنرى فيما بعد .

المهم – الآن – أن ما يؤدي إليه منطق الجدلية المادية من ان الاشتراكية هي إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج لا يفسر لماذا تكون الإشتراكية – بهذا المعنى – حلاً لأزمة الرأسمالية ، ولم تكن حلاً لأزمة العبودية او الإقطاع .

وعلى الوجه الثاني ، لا تكون الإشتراكية بالمعنى الماركسي ، أي إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج ، حلاً حتمياً إلا في مجتمع رأسمالي . بهذا قال ماركس وانجلز . وقال لينين فيما كتبه بعنوان " أسلوبان للاشتراكية الديمقراطية في الثورة الديمقراطية " : " علمتنا الماركسية ... ان فكرة تحرير الطبقة العاملة على أي وجه سوى تطوير الرأسمالية فكرة رجعية " . وهو قول

منطقي مع الجدلية المادية والمادية التاريخية ولكنه عاجز تماماً عن تفسير ، او تبرير ، تطور الدول المتخلفة إلى الاشتراكية عن غير الطريق الرأسمالي ، مع ان كثيراً من الدول النامية حالياً (ونحن منها) قد اختارت هذا الطريق . وأفر مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " على أساس " خبرة الديموقراطيات الشعبية " أنه طريق سليم تماماً .

ومؤدى كل ما سبق ، أن المادية التاريخية ، المؤسسة على الجدلية المادية ، لا تفسر كيف تطورت المجتمعات التي اختارتها ، ولا تفسر تطور مجتمعات أخرى لم تتعرض لتفسيرها . ولو لم يصح في كل ما قلناه إلا عجز المادية التاريخية عن تفسير تطور المجتمعات الخالية من التناقضات والصراع والطبقات ، أي الشيوعية الأولى والاشتراكية الأخيرة ، لكان هذا كافياً لتجريدها من الأساس العلمي الذي تدعيه ، او كافياً للقول بان الجدلية المادية نظرية قاصرة عن تفسير تطور المجتمعات . فالماركسيون ونحن معهم ، متفقون على ان القانون العلمي يضبط حركة موضوعة بالضرورة وحتماً ، كما يغلي الماء النقي في درجة ١٠٠ مئوية في الضغط العادي . وعلى هذا يكون القول بان " بعض " المجتمعات (العبودية والاقطاع والرأسمالية) تتطور خلال التناقض الكامن في اسلوب انتاج الحياة المادية ، ومجتمعات غيرها (الشيوعية البدائية والاشتراكية) تتطور مع خلوها من التناقض في اسلوب إنتاج الحياة المادية ، غير متضمن – على أقصى تقدير – سوى ملاحظات تاريخية عن تطور المجتمعات الأولى (العبودية والاقطاع والرأسمالية) ولكنه غير متضمن قاعدة علمية لتطور المجتمعات في كل زمان ومكان . ونكون في حاجة إلى مزيد من البحث – وقليل من التعصب – لمعرفة ما " يحدد للإنسان بواعثه وغاياته " ويحدد إتجاه التاريخ ، تحديداً يفسر ما عجزت " المادية التاريخية " عن تفسيره ، وما لم تفسره إطلاقاً ، ويفسر أيضاً ملاحظاتها الصائبة عن الصراع في المجتمع الرأسمالي أو أي مجتمع غيره . أي إننا في حاجة إلى مزيد من البحث – وقليل من التعصب – لنعرف محرك تطور الإنسان (بواعثه وغاياته) : أي الإنسان في أي مجتمع في أي زمان في أي مكان ، لنعرف على الأقل ماهي غاية الإنسان في ظل الاشتراكية .

ولما كنا نبحث عن أساس علمي لتطور المجتمعات ، فلا ينبغي ان نكتفي بالاستنتاج المنطقي الذي أوردناه فيما سبق ، بل لابد من أن نصل إلى قاعدة علمية موضوعية تتوافر لها شروط القانون حتى نستطيع أن نزعم أننا قلنا شيئاً لم يقله الماركسيون ، وأننا قد صححنا الجدلية المادية أو وجدنا بديلاً عنها .

عندئذ لابد من ان نبدأ من البداية لنواجه السؤال الأول : " ما الذي يحدد للإنسان بواعثه وغاياته؟ " .

-٦ -

يبدو لأول وهلة أن البحث عن قاعدة تصلح أن تكون قانوناً لغايات النشاط الإنساني لا يتفق في حتميته مع حرية الإنسان في اختيار غاياته ، والملاحظة العابرة تؤيد الشك في أن تخضع غايات الانسان لقاعدة حتمية لا يفلت منها إنسان ، فتحت نظرنا تتعدد البواعث والغايات بتعدد الاشخاص أنفسهم ، وتتغير بالنسبة إلى كل شخص في الزمان والمكان ، وتختلف وتتناقض غايات الناس وبواعثهم إلى حد الصراع المرير . وفي علمنا أن مرجع غايات كل إنسان إليه نفسه ، بحيث لا يبدو أن ثمة مرجعاً موضوعياً لا يتوقف على إرادة الإنسان ، وأنا في حاجة إلى أن نرجع إلى كل شخص على حدة لمجرد معرفة الغايات التي نريد أن نرجعها إلى أصل واحد أو قاعدة واحدة تضبطها . ثم ، بعد ، قد لا يصدق كل فرد التعبير عن غاياته ولا يقدره . ويبدو على هذا أننا نفتقد دائماً العنصر المشترك في غايات الناس جميعاً ، الذي يصلح أن يكون قاعدة ، وحتى لو وجدناه فلن نستطيع أن نختبره إذ لاقيد على ان يغير الناس غاياتهم ، وهم مغيروها حتماً ، بحيث ينتفي شرط التجربة والاختبار . فإذا انتقلنا من الأفراد إلى المجتمعات فإن الأمر يبدو أكثر تعقيداً وأقل انضباطاً ؛ لأن الظاهرة الاجتماعية لا تطرد ولا تتكرر ولكنها تتطور فيضاف اليها كل يوم جديد يغيرها كماً ونوعاً ، بحيث نفتقدها عند محاولة إثبات الفرض بالتجربة ليصبح قانوناً .

كل تلك حقائق حملت البعض على رفض الحتمية في ميدان البحث الاجتماعي كما عرفنا من قبل ، وحملت آخرين على أن يتحدثوا عن مفهومين متغايرين " للقانون " تبعاً لما إذا كان البحث منصباً على المادة أو على المجتمع . يقول جوزيف فلبوا في كتابه " الواجب والديمومة " : " ليس لكلمة القانون ذات المعنى في الميدانين العلميين . ففي العالم الميكانيكي يعبر القانون عن الانضباط ، وفي عالم الأحياء يعبر عن مجرد العادات . في الأول يعني المقدر وفي الثاني يعني المفضل . في الأول يسمح بالتنبؤ وفي الثاني لا يسمح إلا بالحدس " . غير ان الحديث عن " القانون " وإعطاءه دلالة غير دلالته أشد تضليلاً من رفض القانون ، فسيبقى المفهوم الجديد للقانون محتاجاً إلى ضابط لدلالة " العادات " و " المفضل " و " الحدس " ، فإذا لم يوجد ذلك الضابط انفتح الباب على مصراعيه لحديث غير مفهوم يستعمل الكلمات دون أن يعني مدلولاتها ، ونحتاج

عندئذ ، قبل البحث عن غايات الانسان ، أن نسأل كل متحدث عما يقصده " شخصياً " من " الألفاظ " التي يستعملها ، ومتى يعتبر " القانون " عنده تعبيراً عن " العادة " أو " الأفضل " أو " الحدس " ، وماذا يعني بكل هذا او ببعضه ؛ أي اننا نغادر ميدان البحث العلمي لنبحث عن الحقيقة في نوايا المتحدثين واهوائهم . وقد عرفنا من قبل أن أي حديث عن تاريخ الإنسان ومستقبله يصبح لغواً إذا كان المستقبل – وهو المجال الوحيد المفتوح لنشاط الانسان – يقع مصادفة منوطة بالأقدار او الأهواء . وعرفنا أيضاً أنه إذا كان ثمة شيء غير معروف فليس ثمة مالا تمكن معرفته ، وأن طريقنا إلى تلك المعرفة هو البحث العلمي .

ثم عرفنا عند الحديث عن البحث العلمي أنه يبدأ بملاحظة الوقائع المفردة وانضباط حركتها ليكشف العنصر المشترك فيها ، ويصوغه قاعدة لحركة الموضوع الذي يبحثه ثم يختبره ، فإن ثبت إطراد الحركة على مقتضاه بغير حد من الزمان أو المكان ، أصبح قانوناً اهم مميزاته انضباط موضوعه عليه انضباطاً حتمياً متى تحققت شروطه .

إلى مزيد من البحث إذن بدون خوف لنرى إلى أين ينتهي بنا في تحديد غايات الإنسان وبواعثه ، واتجاه تاريخ الإنسان في مجتمعاته . وكبداية لأي بحث نبدأ بالنفرد المشترك فنعزله " مؤقتاً " عن علاقاته ، لنعرف قانون حركته ، ثم نرده إلى تلك العلاقة لنعرف تأثيره فيها ، وتأثره بها ، طبقاً لذات القانون الذي اكتشفناه . والمفرد المشترك في الظواهر الاجتماعية والمجتمعات هو الإنسان ، فلا بد من أن تكون البداية منه .

وقد حاول الماركسيون أن يحللوا سلوك الإنسان طبقاً لمنهجهم (الجدلية المادية) فانتهوا في " أسس الماركسية – اللينينية " إلى أن : " العنصر الأساسي في الحياة المادية في المجتمع هو العمل الذي يبذله الناس في إنتاج ضرورات ومتع الحياة (الغذاء والكساء والمسكن ... الخ) هذا النشاط (العمل) ضرورة طبيعية دائمة ، أي شرط جوهري يتوقف عليه ذاته وجود المجتمع " . ثم قالوا : " إن العمل يفترض ابتداء صنع واستعمال أدوات خاصة " . ومن هذه النقطة انطلقوا إلى بناء المادية التاريخية التي عرفناها فيما سبق من حديث كإجابة عن السؤال الأول : ما الذي يحدد للإنسان غاياته ؟ فإذا لاحظنا أن " استعمال " أدوات خاصة يدخل في مفهوم العمل أصبحت النتيجة – طبقاً للتحليل الماركسي – أن " العمل " يفترض ابتداء وجود " أدوات العمل " . وبذلك كانت أدوات العمل (او الانتاج) أقصى ما وصل إليه التحليل الماركسي للنشاط الإنساني فاعتبره العنصر المشترك في أي عمل ، الذي يحدد أية غاية .

وقد سبق أن عرفنا مدى صدق هذا .

ونود أن نمضي في التحليل إلى أبعد مما وصل إليه الماركسيون فنضيف أن صنع أدوات العمل يفترض ابتداء " تصميماً " فكرياً لها . فالذي صنع الهراوة أولاً كالذي صنع الصاروخ أخيراً ، وكل المبدعين الصانعين فيما بين الإنسان الأول وإنسان القرن العشرين ، سبقت لديهم فكرة أو تصميم ما صنعوا ، وكان ما صنعوه عملاً لتنفيذه في حدوده ، ولم يكن اعتباطاً أو مصادفة . قد يقع الاكتشاف مصادفة دون إرادة سابقة ، ولكن الصناعة التي تشكل شيئاً جديداً من العناصر المكتشفة لا تتم إلا طبقاً لفكرة سابقة عن الشيء المراد صنعه .

إلى هنا وصل المثاليون كما رأينا من قبل .

ثم نمضي فنقول إن تلك الفكرة أو التصميم لأداة ما لا تثور اعتباطاً ولا يفرزها المخ " كما يفرز الكبد الصفراء " ، وليست فضولاً غريزياً لا باعث عليه ولا غاية له ، وإلا لأشبعت الأفكار مجرد الفضول ولم تتحول إلى عمل ، ولكنها إجابة تفترض ابتداء " مشكلة " هي التي أثارتها وحددت مضمونها ، إذ هي حل فكري لها يتحقق فعلاً بالعمل وأدواته . وعلى هذا إذا قلنا إن لكل إنسان غاية يحددها عمله ، وإن أدوات العمل (أو الإنتاج) تحدد تلك الغاية ، وإن تصميم أدوات العمل يحددها ذاتها ، فإن وراء كل هذا مشكلة هي التي تحدد تصميم أدوات العمل . والتحديد هنا يعني الضبط النوعي ، بمعنى أن الغايات التي يحققها الإنسان لا بد من أن تتحقق طبقاً لنوع العمل الذي حققها (لا يمكن أن ننتج الآلات بالسباحة في البحر) ، وان العمل لابد من أن يتحقق طبقاً لنوع الأدوات التي استعملت فيه (تتم العمليات الجراحية بأدوات خاصة ولا تصلح تلك الأدوات لحرث الأرض) ، وأن الأدوات لا بد من أن تصنع طبقاً لنوع الفكرة التي سبقتها (يتم صنع الجرار والطائرة وتقام المنازل ... الخ الخ طبقاً لفكرة خاصة بكل واحدة منها) ، وأن الفكرة لا بد من أن تكون مطابقة للحل الذي تقتضيه المشكلة وتحدد طبيعته (تصميم أداة الصيد وليد مشروع الجوع ، وتصميم الصاروخ عابر القارات وليد مشكلة بعد القارات بعضها عن بعض ومشكلة السلام والحرب في القرن العشرين ... الخ) .

وهكذا نصل عن طريق مزيد من التحليل لنقطتي البداية في الفكر الماركسي والفكر المثالي كليهما إلى ما عرفناه من " جدل الإنسان " من أن قانون التطور الجدلي يبدأ بالمشكلة ، فتصميم الحل ، فتنفيذه بالعمل .

على هذا يمكن القول بأن " المشكلات " تحدد " الغايات " بالنسبة لأي انسان في أي زمان وأي مكان ونكون قد تقدمنا خطوة . ولو استطعنا بعد هذا أن نعرف العنصر المشترك في كل مشكلات الانسان في أي زمان ومكان لعرفنا العنصر المشترك في غايات الانسان بغير قيد من الزمان والمكان ، أي لعرفنا إلى أين يتجه التاريخ .

وقد عرفنا أن " المشكلة " تعبير عن الصراع الذي يثيره التناقض بين الماضي والمستقبل حيث يلتقيان في الانسان نفسه ، وقلنا إن " الماضي - بالنسبة الى الانسان - مادي جامد غير متوقف عليه ، وغير قابل للتغيير ، وبمجرد وقوعه يفلت من امكانية الالغاء . ولكن الانسان إذ يعرف عن طريق استرجاعه كيف وقع يدرك امتداده التلقائي في المستقبل . والمستقبل بالنسبة الى الانسان تصور لا يحده قيد من الزمان أو المكان . واقصى مستقبل لأي انسان أن تتحقق جميع احتياجاته . وفي الانسان يجتمع النقيضان وتثور المشكلة بالصراع بين الماضي ممتدا تلقائيا في المستقبل ، وبين المستقبل الذي يريده الانسان . بين الماضي يريد أن يمتد فيلغي ما يريده الانسان ، وبين ما يريده الانسان أن يتحقق فيلغي امتداد الماضي . وتكون المشكلة - التي تعبر عن الصراع - هي ذلك الفرق بين الواقع المسترجع من الماضي والمستقبل الذي يريده الانسان . ويعبر عنه تعبيرا سلبيا بالحاجة ، أي شعور الذات بعدم الاكتفاء (من تجربة الماضي) ونزوعها الى الاكتفاء (في المستقبل) ومقاومة الظروف (الماضي ممتدا تلقائيا في المستقبل) إشباع تلك الحاجة " .

ومؤدى هذا أن في كل مشكلة عنصرين ؛ أولهما الموضوع الذي تناقض فيه الظروف ارادة الانسان ، وثانيهما الصراع ذاته بين الانسان وظروفه .

أما عن الموضوع فهو متغير ومتعدد ويضاف اليه كل لحظة جديد . فمنذ أن بدأ الانسان الأول فاستعمل يديه ليحصل على غذائه ويحل مشكلة امعائه ، ثم لما أن نفد الغذاء القريب سعى في الأرض وراء صيد البر أو البحر ، إلى أن ابتكر أدوات صيده ، وزرعه ، وطورها ، ثم تجاوزها الى الصناعة فغير وجه الأرض أو كاد ، ثم انطلق الى الفضاء ، ومنذ أن قاتل فقتل ، ثم غزا فدمر ، ثم فكر ودبر فثار فانتقل بالمجتمعات البدائية الى مشارف الاشتراكية ، كان لإرادته دائما موضوع يريد أن يحققه ويقهر الظروف فيه . حتى الكلمة التي يقولها أو يكتبها كانت ولا تزال محاولة لقهر ظروف العزلة والانفراد بين الناس في سبيل الوحدة والاتصال بينهم . ليحققوا معا موضوعات يريدونها ولا تتحقق الا بالوحدة والاتحاد . وكما يتغير موضوع التناقض في الزمان

يتغير في المكان ومن فرد الى فرد . فالفلاح والعامل والمفكر والفنان والجندي والقائد يخوض كل منهم معركته في ميدانه ضد الظروف ليحقق اغراضا يريدها . وينام الانسان وغايته الراحة ، ويستيقظ وغاية العمل ، ويغتسل وغايته النظافة ، ويلبس وغايته الدفء ، ويأكل وغايته الشبع ، ويقرأ الصحف وغايته المعرفة ، ثم ينهض وغايته الوقوف ، ويمضي وغايته الانتقال في المكان ... الخ الخ كذلك تتعدد الغايات وتتغير وتتنوع وتلح وتثور وتخبو وتنسى في حياة كل فرد ، كل انسان .

ومنا من يهوله هذا فيقول ليس للإنسان غاية محددة .

ومنا من يختار موضوعا فيقول إنه غاية الإنسان " الرئيسية " إقحاما لتقديره الشخصي في أهمية الموضوعات وأولويتها .

ونحن نتجاوز هذا الى القول بأنه أيا كان موضوع إرادة الانسان ففيها العنصر الثاني : عنصر الصراع ؛ أي إرادة التغلب على الظروف وإخضاعها . إرادة تخطي العقبات وتحطيم القيود وتحقيق الموضوع الذي يريده الانسان . وفي كلمة واحدة إرادة الحرية .. ففي كل ، وأي ، نشاط - فكري أو مادي - يقوم به الانسان يريد أن تتحقق من ورائه غاية . وتمثل تلك الغاية - دائما وأيا كان موضوعها - قهرا للظروف وحرية للانسان . فالحرية غاية النشاط الانساني من وراء موضوعات غاياته المختلفة المتباينة من فرد الى فرد .

وعلى هذا يمكن القول إن المشكلات تحدد الغايات كما قلنا من قبل ، ثم نضيف أن الصراع هو العنصر المشترك في كل الغايات ، ونكون قد تقدمنا خطوة اخرى .

ثم نمضي .

قلنا إن التناقض يحل ، والصراع ينتهي (أي يحقق الانسان حريته) بأن " يستعمل الانسان ادراكه ليعرف كيف نشأت المشكلة ، أي ماهو وجه التناقض بين الظروف وحاجته (الظروف تعبير عن امتداد الماضي والحاجة تعبير عن المستقبل الذي يريده) ويستفيد الانسان من مقدرته على معرفة الماضي وقوانين وقوعه ليعدل شروط تحقق تلك القوانين ، ويحول دون استمرار الماضي في المستقبل وهو ما أسميناه الامتداد التلقائي للظروف ، كما يستفيد من معرفته العلمية للظروف لتعديل المستقبل الذي يتصوره الى المستقبل الممكن علميا ؛ أي يجد حلاً يتضمن ما يريده الانسان وتسمح به الظروف معا . هذا الحل يتحقق بالعمل المادي أو الذهني تبعا لطبيعة

المشكلة . هذا الحل يلغي من الظروف كما يحددها الماضي ما لا يتفق مع المستقبل كما يريده الانسان ، ويلغي من المستقبل الذي أراده الانسان ما لم يتفق مع امكانيات الظروف وقوانين تغييرها النوعية . فيخلق – في كل لحظة وفي كل مكان – مستقبلا متفقا مع حاجة الانسان وظروفه ، أي خاليا من جمود الماضي وخيال المستقبل . أما أداة الخلق فهو العمل الذي يحل التناقض وتتم به الحركة الجدلية " .

ومؤدى هذا أن الحرية التي هي غاية النشاط الانساني تتحقق عن طريق حل المشكلة حلاً علمياً ، وتنفيذ الحل بالعمل الذي يتم به قهر الظروف . غير أن تحقق الحرية كغاية ينهي الصراع في الموضوع الذي تحققت به ، وماكان أمس غاية يصبح بعد تحققه تراثا ، وتبقى الحرية كغاية قائمة وراء الصراع في موضوع جديد .

كيف ؟

قلنا إن اتساق الحركة الجدلية يكون " بفعل الماضي والمستقبل ذاتهما ، إذ أن الحل الذي يتحقق بالعمل إضافة ينتهي بها تناقض ، وينشأ بها تناقض جديد ؛ لأن ما يتحقق فعلا يلحق فور تحققه بالماضي . فالزمان لا يتوقف . وبذلك تنشأ نقطة التقاء جديدة بين الماضي والمستقبل ، أي صراع جديد ومشكلة جديدة . ويسهم الحل الذي كان مستقبلا ثم اصبح ماضيا بتحققه في إغناء الماضي الذي يسترجعه الانسان وهو يواجه مستقبله الجديد ، فيزيد من مدى تصوره المستقبل ، ويكشف له مدى جديدا من حاجاته ، وينشأ بذلك صراع جديد ثم يحل ... وهكذا . وكل ما يتحقق في الواقع يعتبر خطوة الى الامام لأنه اضافة . وهكذا تتتابع المشكلات وتتتابع الحلول ويتقدم الانسان وحاجته معلقة دائما على بعد أمامه في سباقه مع ظروفه ، يندفع الى المستقبل وكلما حقق جزءا من مضمونه امتد امامه وظل مستقبلا ذا مضمون جديد " .

ومؤدى هذا ، أن الحرية التي عرفنا أنها غاية النشاط الانساني ، وانها تتحقق عن طريق حل المشكلة حلا علميا ، وتنفيذ الحل بالعمل الذي يتم به قهر الظروف ، تبقى غاية ثابتة مهما اختلف موضوع التقدم . فكلما حقق الانسان حريته في موضوع معين كشف له هذا جوانب اخرى من القيود التي تفرضها الظروف على حريته فانطلق يحقق حريته في موضوع جديد . وهكذا يتحدد اتجاه النشاط الانساني في الزمان – أي تاريخه – بأنه – أيا كان موضوعه – كفاح في سبيل الحرية .

إذا كان ذلك كذلك ، أمكن القول بأن أية مشكلة هي مشكلة حرية ، وأي حل هو خطوة الى مزيد من الحرية ، وأي عمل هو كسب للحرية ، أو – بصيغة أخرى – إن تاريخ الانسان يتجه الى الحرية عن طريق ادراك المشكلات وحلها وتنفيذ الحل بالعمل . وقد عرفنا من قبل أن تلك هي الحركة الجدلية في " جدل الانسان " الذي قلنا إنه قانون نوعي بالنسبة الى الانسان لا يستطيع أن يبتكر قانونا غيره ، وانه حتمي متى توافرت شروطه كأي قانون علمي آخر . ومعنى هذا أن تطور تاريخ الانسان يسير على قاعدة تضبطه وتحدد اتجاهه لا يمكن تغييرها أو ابتكار قاعدة غيرها كما لا يجدي تجاهلها ، وبالتالي فهو قانون التطور التاريخي . تلك القاعدة هي : الصراع ضد الظروف لتحقيق الحرية . وهو ذات " جدل الانسان " منظور اليه من حيث الغاية . وبذلك نحل المشكلة الاولى التي يثيرها الشك في أن يكون تاريخ الانسان خاضعا لقاعدة حتمية ، وأن تكون له حرية صنع التاريخ في الوقت ذاته ، وذلك بالكشف عما وراء الموضوعات المتغيرة التي يمارس فيها الانسان إرادته واختياره ، ويصنع بها تاريخه ، لنكتشف الحرية غاية كل الغايات ، والعنصر المشترك في أي عمل ارادي ، وقائد اتجاه التاريخ . واذا كان تاريخ الانسان منضبطا على قاعدة حتمية تحدد اتجاهه وغايته ، هي ان يكون الانسان حراً فأكثر حرية ، يسقط التناقض الظاهر بين الحتمية التاريخية وحرية الانسان في صنع تاريخه ؛ لأنهما يصبحان شيئا واحداً . فحتم على الانسان أن يكون حرا طبقا لقانونه النوعي الذي يضبط حركته من الماضي الى المستقبل (جدل الانسان) ، وحتم أن يكون تاريخ الانسان اندفاعا من قيود الماضي الى حرية المستقبل .

ونكرر هنا أن الحتمية تعني تحقق الاثر حتما إذا توافرت شروط القانون العلمي ، وتخلف الأثر إذا تخلفت تلك الشروط ، بمعنى أن الانسان يحقق حريته حتما عن طريق جدل الانسان (المشكلة فالحل فالعمل) ، ولا تتحقق حريته ولا يقهر ظروفه عن غير هذا الطريق (إما لعدم وجود مشكلة ، أو لعدم صحة الحل ، أو لعدم العمل تنفيذا للحل الصحيح) .

ولما كان الانسان جدليا لا يكف لحظة ، ولا يستطيع أن يكف ، عن حل المشكلات تحقيقا للحرية ، فإن تخلف الأثر يعني أن ثمة مؤثرا قد حال دون تحقق شروط جدل الانسان فعرقل تطوره أو عطله . ففي أي زمان معين أو مكان معين ، أو حقبة معينة من التاريخ ، نرى الحرية منتكسة ، أو غير متحققة ، أو التاريخ راكداً غير منطلق الى غايته ، فإن فهم علة كل هذا يقتضي أن نفتش عن المؤثر الذي عطل جدل الانسان فحال دون الانسان وحريته . كما انه في أي زمان معين أو مكان معين ، أو حقبة معينة من التاريخ نريد أن نعرف مدى تقدم الانسان فيها أي مدى

استواء تطوره يجب أن ننظر فيما حقق من حريته . فكل خطوة الى الحرية تقدم ، وكل قيد عليها تأخر ورجعية . ذلك مقياس اندفاع الانسان الى غايته . وبذلك تنحصر فاعلية المؤثرات على جدل الانسان في مدى سرعة التطور وليس في غاية التطور . إنها قد تطبع التاريخ بطابعها في زمان معين ومكان معين بما نسميه ازدهارا أو انحدارا ، ولكنها لا تغير اتجاه التاريخ وغايته . وهذا ينقلنا مباشرة من الانسان المفرد الذي عزلناه مؤقتا عن علاقاته لنعرف قانون حركته ، الى الانسان في علاقاته بما يؤثر فيه ويتأثر به ، إذ هو جزء من كل ، لنعرف كيف يؤثر ويتأثر في الوجود الذي يشمله ، أي لنعرف تاريخ الانسان بعد أن عرفنا غاية التاريخ واتجاهه .

-٧ -

يقال عادة إن للإنسان علاقتين : إحداهما بالطبيعة ، وثانيتهما بالمجتمع . وتدور الدراسات عادة على أحد المحورين أو عليهما كليهما . وعندنا أن هذا القول قاصر يحتاج لكي يكون كاملا إلى إضافة علاقة الانسان في الطبيعة وفي المجتمع بالزمان ؛ لأن تفاعل الانسان مع الطبيعة ومع المجتمع ينتج حصيلة (إنتاج زراعي ، وإنتاج صناعي وأدوات انتاج ونقل ... الخ ونظم ، ومذاهب ، وعقائد ، وعادات ، وأخلاق .. الخ) تتضمنهما وتتجاوزهما : إذ هي حلول جدلية تصبح بمجرد وقوعها إضافة اليهما ذات نوعية متميزة عن الطبيعة والمجتمع كليهما بما تتضمنه من خلق الانسان وإبداعه . والنظر الى الانسان في الطبيعة وفي المجتمع في الزمان نظر الى ما يسمى الماضي أو التاريخ ، والذي نسميه الظروف ليكون شاملا الطبيعة والمجتمع والانسان نفسه ، وما تحقق بتفاعل كل هذا على مدى الزمان الذي انقضى ، وافلت بانقضائه من قابلية التغيير أو الالغاء .

وقد عرفنا من قبل أن الظروف ، بهذا المعنى أحد النقيضين اللذين يتصارعان في الانسان ، وأن الانسان يكسب حريته عن طريق قهرها والغاء امتدادها التلقائي في المستقبل . فالظروف على هذا الوجه أحد مصدري المشكلة وهي التي تقدم إمكانيات حلها . ومن هنا يكون للظروف أثران ايجابيان في صنع التاريخ : فمن ناحية تحدد الظروف - في زمان معين ومكان معين - الغاية الموضوعية المؤقتة للصراع في سبيل الحرية ، ومن ناحية اخرى تحدد امكانيات انتصار الانسان في هذا الصراع ، ومدى سرعة حل المشكلات التي طرحتها . فالظروف لا تصنع التاريخ ولكن تقدم عناصر صنعه ، أما صانع التاريخ في سبيل غايته (الحرية) فهو الانسان نفسه لا شيء غيره . ومع حتمية اتجاه التاريخ الى الحرية يصبح دور الظروف مقصورا على الاسراع في التطور أو تعويقه على قدر حدة المشكلات التي تطرحها وكفاية الامكانيات التي تقدمها .

بعد هذا نحتاج الى قدر من التفصيل مثلا لدور الظروف في صنع التاريخ . ولا بأس هنا في أن نرجع الى عناصرها ، كل على حدة ، على ألا ننسى قط أن الظروف متكاملة تؤثر بمجموعها في معدل سرعة صنع الانسان تاريخه وتحقيق حريته .

- ٨ -

أما عن الطبيعة فالانسان جزء منها . وقد قلنا : " ان القوانين الكلية للطبيعة - بما فيها الانسان - ثلاثة : التأثر والحركة والتغير ، وإن تلك القوانين كلية وحتمية " . هذه الحتمية التي يخضع لها الانسان كجزء من الطبيعة تحدد غاياته كجسم طبيعي في حاجة متجددة الى مواد طبيعية يستهلكها فيتمثلها لكي يعيش ، أي ليحافظ على وجوده ، بعد أن يكون قد وجد نتيجة لقوانين التناسل الطبيعية . وقد كان الانسان ، ولا يزال ، ومن غاياته أن يتنفس وأن يأكل وأن يشرب وأن يسكن ؛ أي أن يقي حياته مخاطر الطبيعة المادية والحيوية ، وتلك غايات متجددة . ومن هنا كانت موضوعا متجدداً لصراع الانسان في سبيل تحرره من الموت والجوع والعطش ، ومن الآلام التي ينذر بها جهازه العصبي الطبيعي بحاجة جسمه إلى مزيد من عناصر الطبيعة لكي يبقى إنساناً حياً . وفي هذا صدق انجلز عندما قال إنه يجب - أولاً - أن يأكل الانسان وأن يشرب وأن يكون له مسكن وملبس قبل أن يستطيع متابعة السياسة والعلوم والفن والدين ... الخ . وصادق ايضا ما يترتب على هذا منطقيا من أن الانسان الذي يحل مشكلته الاولى فيأكل ويشرب ويكون له مسكن وملبس ، فيكسب بهذا حريته من عبودية الطبيعة فيه لن ينتهي تاريخه ، بل سيبدأ فورا - ولو بين وجبات غذائه - في الصراع من أجل مزيد من الحرية عن طريق متابعة السياسة والعلوم والفن والدين ... الخ . ومؤدى هذا أن كون مشكلة المأكل والملبس والمسكن ... الخ مشكلة أولى يعني أن حبس جهود الانسان فيها ، وبقاءها دون حل ، يعوق انطلاقه الى مزيد من الحرية ، ومزيد من التقدم .

والطبيعة التي طرحت وتطرح تلك المشكلة الأولى هي التي تسهم في سرعة حلها أو تعوقه ؛ فهي تؤثر - أولاً - في قدرة الانسان الطبيعية على جدل الانسان . فبتأثير قوانينها الحتمية في الناس تأثيراً غير متشابه ، لا يستوي الناس في مقدرتهم على ادراك المشكلات ، ولا في مقدرتهم على ابداع الحل الصحيح لها ، ولا في مقدرتهم على العمل . فمنهم الذكي والغبي والفطن والبليد والقوي والضعيف ، ووراء كل هذا الطبيعة التي تؤثر فيهم مناخا أو وراثة أو مرضا . وحيثما تكون مقدرة الانسان الطبيعية على الادراك والتفكير والعمل مقدرة سوية يحل مشكلاته ويحقق حريته

ويصنع تاريخه ، ويطرد تاريخه منطلقا انطلاقا سريعا الى غايته . وحيثما كان العكس . بقيت المشكلات معلقة ، وبقي الصراع مستمرا ، وبقيت الآلام قائمة ، وبقي الانسان بعيداً عن حريته يقطع اليها تاريخه في بطء . ثم تؤثر الطبيعة - ثانيا - بما تتضمنه في زمان معين ومكان معين من امكانيات تحرر الانسان من الموت والجوع والعطش ... الخ ، حتى لو استوت للناس مقدرتهم الطبيعية على التطور الجدلي . فالعناصر الطبيعية ، أو ما يسمى في مجموعه الوسط الجغرافي ، هو مصدر اشباع حاجة الانسان المادية . وفي هذا تختلف المجتمعات ، وتتغير مستويات تقدمها ، فمنها المتخلف ومنها النامي ومنها المتقدم . ويتشكل تاريخها طبقا لما تقدمه الطبيعة لكل مجتمع من عناصر الحياة الوفيرة أو النادرة ، وعلى قدر هذي أو تلك يسرع الانسان في حل مشكلات حياته أو يظل مشغولا بحلها حتى يخلق من النادر ما يكفي ، وتضيع احقاب من تاريخه في جهود محبوسة على حل المشكلة الاولى ، مقيدة إياه دون الانطلاق السريع الى التقدم ، أي إلى مزيد من الحرية . والطبيعة التي طرحت المشكلة وجددتها تزيدها حدة بالتكاثر الطبيعي فيصبح الموفور نادرا ، والنادر أكثر ندرة أو معدوماً ، فيصبح التقدم أكثر بطئا ، والتاريخ أكثر ركودا إلى أن تبلغ المشكلة حدها فيتغير التاريخ من الاستقرار الى الهجرة ، ومن السلام الى الحرب ، ومن الرعي الى الزراعة أو التجارة أو الصناعة . وكلما أوجد الانسان حلا لمشكلة الطبيعة ، انطلق سريعا يحقق حريته في مجالات اخرى بمعدل اسرع ، ونشط التاريخ الذي كان راكدا . وهكذا تلعب الطبيعة دورها في صنع التاريخ كعائق في سبيل الحرية ، وأداة لتحقيقها في الوقت ذاته . وستظل عائقا إلى أن يكسب الانسان حريته في عالم الوفرة الذي لم تصل إليه أغلب المجتمعات بعد ، وإن كان قد ادركه كثير من الافراد والمجموعات وبعض المجتمعات . وإلى أن تصل المجتمعات - كل المجتمعات - الى هذه الحرية ، ستظل الطبيعة بكل صورها (الطبيعة الانسانية ، والوسط الجغرافي ، والانتاج الاقتصادي) تلعب دورا هاما في تحديد الغايات الوقتية لنشاط الانسان وفي احداث التاريخ ، ويظل أغلب ما قاله الماركسيون عن أهمية الانتاج المادي وتأثيره في التاريخ صحيحا ، على أن يفهم أن هذه مرحلة متخلفة من تاريخ الانسانية تجهد المجتمعات لتخطيها وتجاوزها الى عالم الوفرة الذي لن يكون الانسان فيه مشغولا بما يأكل وما يلبس وما يسكن ، وحيث لن تؤثر الطبيعة بإمكانياتها في صتع تاريخه ، بل سيضع تاريخه على ما يريد ، بعد أن يصبح سيد الطبيعة فلا تكون عائقا في سبيل حريته ، ولكن تبقى أداة لتحقيق تلك الحرية . وإلى أن يتحقق هذا فهي مؤثرة في سرعة تطوره عائقا وأداة . وإلى أن يتحقق هذا فالحديث عن التقدم في بلاد الجياع لغو ، والحديث عن حرية ذوي الامعاء الفارغة تضليل ، والحديث عن تاريخ لا يلعب فيه الانتاج الاقتصادي دورا هاما مغالطة .

وأما عن المجتمع فالانسان جزء منه ايضا . وقد سبق أن عرفنا كيف يتطور اثنان عن طريق " الجدل الاجتماعي " ، ونعني به الاشتراك في حل المشكلات المشتركة ، أي بتبادل الجدل : تبادل المعرفة فيعرف كل واحد من الاثنين كيف نشأت المشكلة المشتركة لديهما ، وتبادل الفكر أي معرفة كل واحد منهما وجهة نظر الآخر في حل المشكلة ، وتبادل العمل أي مساهمة كل منهما في اشباع حاجتهما المشتركة ، وبهذا يتطوران ، أي يتطور المجتمع عن طريق المعرفة المشتركة أو العلم ، والرأي المشترك أو العقيدة ، والعمل المشترك . وقلنا عند الحديث عن الديموقراطية : " إن حرية الانسان في المجتمع هي تطوره فيه ، وإنها منضبطة بقانون الجدل ايضا . وبذلك تكون الديموقراطية هي تظام الجدل الاجتماعي ؛ هي اسلوب الشعب في : ١- ادراك مشكلاته . ٢- حل تلك المشكلات . ٣- تنفيذ الحل بالعمل .

هذا الارتباط بين حرية الانسان في المجتمع وتطور المجتمع ذاته هو الذي يطرح المشكلة ويقدم لها امكانيات الحل ، وبه يصبح المجتمع - كالطبيعة تماما - عائقا في سبيل حرية الانسان وأداة لتحقيقها في الوقت ذاته . فالمجتمع يطرح المشكلة بتعدد الناس فيه ؛ كل يسعى الى حريته مع اشتراكهم جميعا في امكانيات واحدة . ومع حتمية الحياة الاجتماعية تبدو حرية كل واحد في المجتمع قيدا على حرية الآخر على مستويات المشكلات المختلفة ، فلا تتفق مشكلاتهم ولا حلولهم ، ولا تتآزر جهودهم ، ويعوق " الجدل الاجتماعي " ما نحب أن نسميه " الصراع الاجتماعي " . ومع أن غاية كل فرد حريته ، وغاية المجتمع حرية الجميع فيه ، فإن الطابع الاجتماعي للحياة في المجتمع - ذلك الطابع الذي لابد منه - هو الذي قد يخلق الصراع الاجتماعي الذي يعوق تحقيق حرية الانسان في المجتمع . ومع ذلك فإن هذا المجتمع الذي خلق بتعدد الناس فيه عائقا في سبيل "الحرية " هو الذي يقدم أداة تحقيقها بالتعدد ذاته ؛ فتعدد الناس يعني تعدد المدارك طريقا ميسرا لمعرفة المشكلات ، وتعدد الآراء طريقا سريعا لمعرفة الحل السليم ، وتعدد الجهود طريقا فذا لتحقيق التقدم الى مزيد من الحرية .

وفي هذا تفصيل ينبغي أن يقال .

سبق أن ذكرنا : " إن الاضافة الى الاثنين تمد أبعاد المجتمع على مستويات ثلاثة : امتداد افقي حيث ينتشر الناس من الفرد الى الجماعة وحيث يحمل كل فرد حاجته معه ، وتتعدد المشكلات والحلول في حركة جدلية تتجه من الجزء الى الكل . وامتداد رأسي يبدأ من الحاجة

الخاصة لكل فرد الى الحاجة العامة التي يشترك فيها الجميع ، وتتسع المشكلات والحلول في حركة جدلية تتجه من الخاص الى العام . وامتداد الى المستقبل حيث يسير التطور في حركة جدلية من الحاجة الى الغنى . وفي حدود هذه الابعاد تتطور أية وحدة اجتماعية خلال حركة جدلية جماعية متجهة الى التحقيق الشامل لكل حاجات الافراد " .

أما على المستوى الافقي فإن المجتمع يبدو عائقا في سبيل حرية الانسان فيه ، إذ يتسابق الجميع على امكانيات واحدة ، كل يبغي أن يحقق حريته ، وكل يدرك أن تحقق حرية غيره تعويق لتحقيق حريته . وبذلك يصبح الاستئثار مشكلة أولى ومصدرا للصراع بين الافراد على غاية معوقة هي ازاحة الآخرين من الطريق ، والانتقاص من حرياتهم تحقيقا للحرية الفردية . وخلال هذا الصراع ، تبقى المشكلات الموضوعية قائمة بدون حل ، ويسهم المجتمع على هذا الوجه في تعويق انطلاق الانسان عبر تاريخه الى حريته . يسهم " الصراع الاجتماعي " في تعويق " الجدل الاجتماعي " . ويظل الصراع الاجتماعي - على هذا المستوى - عائقا معطلا الى أن يصبح الجهد الذي يساهم به كل فرد في حل المشكلات المشتركة السبيل الوحيد لتحقيق الحرية الفردية في المجتمع ، أي إلى أن يصبح " لكل حسب عمله " فينتهي " الصراع الاجتماعي " على هذا المستوى لينطلق " الجدل الاجتماعي " سريعا الى توفير الحرية للجميع ، أداته في هذا وفرة وتعدد العاملين ، أي المجتمع ذاته .

وعلى المستوى الرأسي داخل المجتمع الواحد ، تتكون وحدات اجتماعية على مشكلات خاصة بها . قد يكون أولها الرابطة الطبيعية التي تربط الوالدين بأولادهم أي رابطة الاسرة ، ولكنها قد تأخذ أنماطا عديدة : فلكل قرية مشكلات خاصة ، ولكل اقليم مشكلاته الخاصة ، ولكل العاملين في مهنة واحدة مشكلاتهم الخاصة .. الخ . ومع أن غاية كل جماعة أو فئة أن تحقق حريتها المشتركة ، فإن الطابع الاجتماعي للحياة في المجتمع - ذلك الطابع الذي لابد منه - قد يخلق الصراع الاجتماعي بين تلك المجموعات أو الفئات ، ويصبح الجهد المشترك لكل جماعة أو فئة موجها ، لا إلى تحقيق حريتها ، ولكن الى قهر حرية الفئة التي تزاحمها في الطريق . وخلال هذا الصراع تبقى المشكلات الموضوعية قائمة بدون حل ، ويسهم المجتمع على هذا الوجه في تعويق انطلاق الانسان عبر تاريخه الى حريته . يسهم " الصراع الاجتماعي " (القبلي أو الطائفي أو الطبقي ..الخ) في تعويق " الجدل الاجتماعي " . ويظل الصراع الاجتماعي - على هذا المستوى - عائقا معطلا الى أن يصبح التقسيم الداخلي للمجتمع تقسيما للعمل ، فينتهي " الصراع الاجتماعي " على هذا المستوى لينطلق " الجدل الاجتماعي " سريعا الى توفير الحرية للجميع ،

أداته في هذا ، تنوع المهارات وتخصص الجماعات فيه و " تقسيم العمل " بين العاملين أي بين أفراد المجتمع ذاته .

وعلى مستوى التطور الى المستقبل ، ينقسم المجتمع افرادا وجماعات حول أولوية الحلول . فالجائع يريد أن يأكل أولاً ، والعاري يريد أن يلبس أولا ، والذي لا مأوى له يريد المأوى أولا ، والذي تحقق له كل هذا يريد المزيد من الرفاهية المادية أو الذهنية ... الخ . ومع أن غاية كل فرد وكل جماعة وكل فئة أن تحقق حريتها ، فإن الطابع الاجتماعي للحياة في المجتمع - ذلك الطابع الذي لابد منه - قد يخلق الصراع الاجتماعي بين الافراد والجماعات والفئات ؛ كل يبغي أن يحقق الحرية التي تنقصه أولا . ويصبح الجهد الفردي والجماعي موجها ، لا الى تحقيق الحرية للجميع ، ولكن الى تسخير الجهود في تحقيق ما يرى الفرد أو الجماعة تحقيقه أولا ، وقهر حرية غيرهم من السابقين أو المتخلفين . وخلال هذا الصراع على أولوية الحلول تبقى المشكلات الموضوعية قائمة بدون حل ، ويسهم المجتمع على هذا الوجه في تعويق انطلاق الانسان عبر تاريخه الى حريته . يسهم " الصراع الاجتماعي " في تعويق " الجدل الاجتماعي " . ويظل الصراع - على هذا المستوى - عائقا معطلا الى أن تصبح الأولوية " لحرية الاغلبية " فينتهي " الصراع الاجتماعي " على هذا المستوى لينطلق " الجدل الاجتماعي " سريعا الى توفير الحرية للجميع ، أداته في هذا مجموع جهد العاملين أي المجتمع ذاته .

وهكذا نرى أن دور المجتمع في حياة الانسان ، وفي تاريخه ، مؤثر حتما بحكم انتماء الانسان الحتمي الى مجتمع ، غير أن هذا التأثير لايخلق للإنسان غاية غير الحرية ، ولا يحدد للتاريخ اتجاها غير اتجاهه الى الحرية ، بل يعوق تحرر الانسان بما يخلقه تعدد الناس فيه من صراع اجتماعي . أو يسرع بتحرر الانسان بما يقدمه الناس في المجتمع - الى كل انسان فيه - من قدرة اضافية فذة على الادراك السليم والرأي الصائب والعمل المجدي ؛ أي بما يقدمه المجتمع الى الانسان الذي ينتمي اليه من امكانيات ضخمة ، ليتحقق له من الحرية ما لا يقدر على تحقيقه وحده .

أما المجتمع الذي عرفه بعض مفكري أوروبا كائنا غير الانسان ، ذا تاريخ غير تاريخ الناس ، وغايات غير غاياتهم ، فهو مجتمع لا نعرفه . فالمجتمع عندنا ليس أكثر من أحد عناصر ظروف الانسان الذي يعيش فيه . وكون المجتمع من البشر لا يعني سوى اختلاف نوع العلاقات التي يؤثر خلالها في حياة الانسان عن تأثير عنصر الطبيعة مثلا . وكما أن وجود الانسان في الطبيعة

وتأثيره فيها وتأثيرها فيه لا يعني أن الانسان ليس شيئا مذكورا ، فإن وجوده في المجتمع وتأثيره فيه وتأثره به لا يعني أن يكون شيئا منكورا . فالمجتمع ناس لا أكثر ولا أقل . وكل قيمة المجتمع - أي مجتمع - فيما يسهم به في تحقيق حرية الناس فيه ، لا أكثر ولا أقل أيضاً .

- ١٠-

ومن عناصر الظروف تلك الحصيلة التي حققها الانسان على مدى الزمان بتفاعله مع الطبيعة ومع المجتمع .

ولقد انقضت مئات الالوف من السنين منذ أن وجد الانسان في الطبيعة ، حل خلالها ملايين المشكلات التي طرحتها ، ومع هذا فلا يزال في بداية الطريق الى تحرره الكامل من قيودها . في سبيل تحرره من الجوع مد يديه " المكونتين على شكل رائع " فاقتطف من الطبيعة ثمارها القريبة ، فلما أن نفذت الثمار المعدة طبيعيا حيث كان ، سعى في الارض متنقلا أو مهاجرا الى الطبيعة البكر حيث كانت في اقطار الأرض . وكان في سعيه محدود الحرية ؛ تحد حرية انتقاله الوحوش الضارية فابتكر الهراوة إضافة الى مقدرته الجسدية على الدفاع والبطش . ولقد كانت الهراوة فرعا من شجرة انتزعه من أصله وشكله على الوجه الذي يتفق مع غايته . ثم استأنس الحيوان إضافة الى مقدرته على الحمل والانتقال ، وابتكر النار اضافة الى مقدرته على الرؤية ، وبنى المساكن إضافة الى مقدرته على تحمل البرد والحر .. ولم يكن اي شيء من هذا جاهزا في الطبيعة فخلقه ، وكانت غاية خلقه أن يكون حرا أو أكثر حرية . كان يريد ، فيهم بأن يحقق ارادته ، فتقف الطبيعة فيه - أو الطبيعة حوله - حائلا دون غاية ارادته ، وتطرح الموضوع الذي تتحدى فيه حريته ، فينتهي جدل الانسان الى ابتكار أداة قهر الطبيعة وتخطي عقباتها ، فيدرك ويفكر ويعمل ، فيصبح أكثر حرية من ذي قبل . كذلك كانت الزراعة حلا لمشكلة ندرة الثمار في غير مواسمها الطبيعية فكان لابد من أن يكون انتاجها وفيرا حتى تخزن وتبقى الى مواسم الندرة ، أو تنقل الى حيث لا تسمح الطبيعة بأن ينمو الزرع أو تنتج الثمار . ولم تكن أدوات الانتاج المصنوعة سوى ادوات تحرر الانسان من قيود الطبيعة فيه ومن حوله . كانت أدوات فرض ارادته ، ابتكرها وصنعها ليكمل بها مقدرته ، فيرى أكثر مما كان يرى ، ويسمع أكثرمما كان يسمع ، وينتقل بأسرع مما تطيق قدماه ، ويحمل بالروافع التي يديرها بيديه أضعاف ما تطيقه اليدان ، ويسخر القوى الطبيعية (الحرارة والكهرباء ، والذرة .. الخ) فتصبح كلها قوة مضافة الى قوته الذاتية ، فيصبح إن أراد فعل ، أي يصبح أكثر حرية . ومنذ الهراوة الاولى كان تاريخه صراعا ضد

الطبيعة في سبيل حريته من قيود الطبيعة . ولقد نجح نجاحا مذهلا فلم تعد تعوقه البحار أو الجبال أو الليل أو النهار ... الخ ، فله المزارع والمصانع والسفن والقاطرات والطائرات والصواريخ ... الخ . كان كل هذا في سبيل حريته . في سبيل أن بفعل ما يريد ، رغم ما تضعه الطبيعة من قيود في سبيل ارادته .

وفي اي زمان معين في مجتمع معين ، تكون قد تجمعت للانسان حصيلة مصنوعة من خلقه ، أضافها الى الطبيعة ، وتكون تلك الحصيلة قد أصبحت بتمام خلقها عنصرا من عناصر الظروف ، يسهم في طرح مشكلات المستقبل ويسهم في حلها في الوقت ذاته .

فهي تطرح المشكلة – في زمان ومكان معينين – بتحديدها الحتمي لنقطة انطلاقة الانسان الى مستقبله . أيا كان المستقبل الذي يتطلع الانسان اليه فإن المشكلة القابلة للحل ، والحل القابل للتحقيق ، هما المشكلة وحلها اللذان تحددهما تلك الحصيلة من تطوره كنقطة ملزمة الى المستقبل . ومن هنا تعوق انطلاقه الى أي مستقبل لا يبدأ منها . غير أن تلك الحصيلة ذاتها هي التي تقدم له إمكانيات تخطيها بمعدل من السرعة أكثر من ذي قبل ؛ لأنها تجسيد خبرته بكل ما فيها من فشل أو نجاح . وتقدم بهذا امكانيات الانطلاق بأقل قدر من الفشل وأكبر قدر من النجاح ؛ لأنها تعفي الجهد المقبل من اخطاء تجربة الماضي . وكلما كانت تلك الحصيلة المضافة الى الطبيعة أكثر غنى ، كان الانطلاق الى مستقبل أفضل – الى مزيد من الحرية – أكثر يسرا وسرعة . وهكذا بينما دامت الهراوة الاولى مئات الالوف من السنين ، ودام المحراث عشرات الالوف ، تحققت الثورة الصناعية على الطبيعة في نحو اربعة قرون ، واصبحنا اليوم نطور الانتاج الزراعي والانتاج الصناعي من عام الى عام أو في أقل من هذا زمنا ، ونكسب حريات جديدة ضد الطبيعة كل يوم .

كل هذا لم يغير غاية الانسان واتجاه تاريخه منذ الهراوة الاولى الى الصاروخ الاخير ، كما أن حصيلة كل هذا في زمان معين وفي مجتمع معين ، لا يختلق للانسان أو للمجتمع غاية غير حريته ، ولا ينحرف بالتاريخ عن اتجاهه الى الحرية . فالمجتمعات الزراعية كالمجتمعات الصناعية ، والمجتمعات المتخلفة كالمجتمعات النامية كالمجتمعات المتقدمة ، تتجه جميعا اتجاها واحدا الى الحرية ، وإنما يتوقف معدل سرعة انطلاقها على النقطة التي يبدأ منها الانطلاق ، وعلى حصيلة ما تحقق لها من ماضيها عند تلك البداية . فالمجتمعات المتخلفة تسعى في تاريخها بمعدل بطيء ، والمجتمعات المتقدمة تندفع اليه اندفاعا سريعا ؛ لأن الأولى تنطلق من

بداية متخلفة والثانية تنطلق من بداية متقدمة ، وإن كانا يعيشان في فترة زمنية واحدة . وسيظل التخلف معوقا لسرعة تحرر المجتمعات المتخلفة الى أن يصبح ما ينجزه أي مجتمع من أدوات التقدم متاحا في يسر لكافة المجتمعات ، وهو ما تفرضه وحدة المجتمع الانساني في مواجهة الطبيعة الواحدة . ولقد دخلت الانسانية – بقدر – تلك المرحلة على مستوى المعرفة بالمشكلات وحلولها ، واصبح العلم في أكثر موضوعاته عالميا أيا كان مصدره ، ولكنها لا تزال بعيدة عنه على مستوى العمل الذي يحل المشكلات ، يعوقها عن أن تبلغه ذلك النظام الذي يقوم على اساس انقسام العالم الى مجتمعات منتجة ومجتمعات مستهلكة ، أي النظام الرأسمالي الذي يرتبط وجوده – على المستوى العالمي – ببقاء التخلف حيث هو ابقاء على مصادر المواد الخام الرخيصة ، والايدي العاملة الوفيرة ، والمستهلكين الذين لا يستطيعون أن يشبعوا أنفسهم بأنفسهم ؛ أي الابقاء على عبودية الشعوب ولو قسرا .

تلك حصيلة تفاعل الانسان مع الطبيعة في الزمان كعائق في سبيل الحرية وكأداة اليها.

أما حصيلة تفاعله مع المجتمع فمنها تلك الاضافة الرائعة ، ونعني بها اللغة التي تشكلت بها الاصوات رموزا لمعاني مشتركة فحلت المشكلة الأولى التي طرحها المجتمع ؛ مشكلة المجتمع الواحد من ناحية وتعدد الناس فيه من ناحية اخرى . ولم تكن الا بداية تحرر بها الانسان جزئيا من عزلته الطبيعية عن غيره ، وبعدها واجه مشكلات اخرى . فقد عرفنا أن المجتمع يتطور عن طريق المعرفة المشتركة والرأي المشترك والعمل المشترك . وأن ذاك قانون تطوره الحتمي . هذا الاشتراك الحتمي بين افراد متعددين في مجتمع واحد فرض تنظيم نشاط الافراد ، علما وفكرا وعملا ، وادارة جهودهم على وجه تتكامل به تلك الجهود فتصبح جهدا واحدا في مواجهة الظروف الواحدة . وكان لا بد لهذا التنظيم من جهاز يتولى ادارته ، فابتكر الانسان حلا لتلك المشكلة ما أسميناه – أخيرا – الدولة ؛ أي جهاز إدارة المصالح المشتركة بين الناس في مجتمع ما على أسس القواعد التي يرتضونها . ثم أننا قد عرفنا أن المجتمع قد يخلق الصراع الاجتماعي بين الافراد على مستوى امتداده الافقي ، وبين الفئات والجماعات على مستوى امتداده الرأسي ، وبين المتخلفين والمتقدمين على مستوى تطوره الى المستقبل ، وعرفنا ما يؤدي اليه " الصراع الاجتماعي " من تخلف نتيجة لدوره المعوق " للجدل الاجتماعي " . لهذا خول ذلك الجهاز منذ أن وجد سلطة الردع ليفرض حل الاغلبية على الاقلية المتمردة أفرادا أو جماعات .

قد تكون أداة هذا الجهاز في الادارة والتنسيق والردع ، الوالد في الاسرة ، أو الشيخ في القبيلة ، أو الكاهن أو الأمير ، أو الحكومة ، وقد يكون مصدر توليته الأمر في المجتمع وضعه العائلي كقرينة على عدالته ، أو سنه كقرينة على حكمته ، أو شجاعته كقرينة على قدرته ، أو انتخابه من الصفوة أو من الجميع انتخابا مباشرا أو غير مباشر ، وقد يسمى نظام حكمه قبليا ، أو ملكيا ، أو جمهوريا ، وقد يطبق من القواعد والنظم ما يسمى اقطاعيا أو رأسماليا أو اشتراكيا ، وقد يكون اسلوبه في الردع الطرد من الجماعة أو الاعدام شنقا .. الخ . غير أن هذا كله لا يغير طبيعته . فليست الدولة التي يزعمون انها لم تنشأ بما لها من سلطة رادعة الا حديثا ولحساب المالكين ضد الضين لا يملكون ، إلا المسمى الأخير من كل تلك النظم التي سبقتها الى سلطة الادارة والردع . وذلك لأنه مهما اختلف شكل تلك السلطة ومن يتولاها فإن وجودها حل لمشكلة طرحها ويطرحها المجتمع بوجوده ذاته ، وقد اضيفت اليه نظاما مخلوقا سيظل قائما ما دام المجتمع واحدا ، والافراد متعددين ، وما دام الانسان لا يوجد إلا في مجتمع والمجتمع لا يوجد إلا من بني الانسان . ستظل قائمة كسلطة إدارة للمصالح المشتركة وتلك مهمة باقية ببقاء المجتمعات ، وهي مبرر وجودها أيا كان شكل المجتمع . وستظل قائمة كسلطة ردع ما بقي الصراع الاجتماعي قائما ، وتلك مرحلة تخلف تستطيع المجتمعات ان تتخطاها . ولن تفقد الدولة مبرر وجودها ولو استولت عليها الاقلية قسراً . وحتى لو تحقق وهم لويس الرابع عشر يوم أن قال " الدولة أنا " ، فللدولة أساس مشروع اجتماعيا يبرر وجودها ، وليس للديكتاتورية أي أساس مشروع ، وإنما هي محنة تتسلط فيها الاقلية على الحكم ، وتزول - ككل استبداد - وتبقى الدولة نظاما لإدارة مصالح كل الشعب لمصلحة الشعب كله . على ضوء هذا نستطيع أن نفهم مدى الصواب أو الخطأ فيما كان معتبرا من أسس الماركسية من أن الدولة جهاز ردع طبقي تستخدمه الطبقة السائدة ضد الطبقة المسودة ، وأنها ستزول و " تتلاشى " بزوال صراع الطبقات ، وهو الاساس الذي عبر عنه انجلز ، واستشهد به لينين في حديثه عن " الدولة " فقال : " مادامت البروليتاريا لا تزال في حاجة الى الدولة فهي لا تحتاجها قط من أجل الحرية ، بل من أجل قهر خصومها ، ويوم يصبح في الامكان الحديث عن الحرية لن تكون ثمة دولة " . ان هذي نظرة خاطئة إذ ربطت بين الدولة والصراع الاجتماعي ، أي ربطت بين الدولة ومراحل متخلفة من تطور المجتمعات . وقد حاول الماركسيون تحت ضغط التجربة تصحيح تلك النظرة ، فأحل المؤتمر الثاني والعشرون للحزب الشيوعي السوفييتي " دولة الشعب كله " محل دولة البروليتاريا . وهلل افاناسييف في كتابه " الفلسفة الماركسية " . قائلا . " لأول مرة تنشأ دولة ليست ديكتاتورية لأية طبقة معينة بل أداة للمجتمع كله أي للشعب كله " . وفات المؤتمرين كما فات أفاناسييف أن الدولة قامت وستبقى

دولة كل الشعب قبل أن تكون قوة رادعة في عهود الصراع الاجتماعي ، وأن المؤتمرين في الاتحاد السوفييتي قد اكتشفوا هذا وعرفوه يوم أن وجدوا الدولة باقية في بلادهم بالرغم من أن صراع الطبقات - كما يقولون - قد انتهى . الأهم أن أحدا من المؤتمرين ولا من أمثال افاناسييف لم يجرؤ - حتى الآن - على إجابة السؤال الملح : كيف يفسرون بقاء الدولة بعد القضاء على الطبقات طبقا لنظرية الجدلية المادية ؟ لم يجب أحد عن هذا لأن الاجابة ستكشف قصور النظرية عن تفسير ما حتمته التجربة . ولما كان المساس بالنظرية يثير الماركسيون من أبناء الصين ، فإنهم يرون " ما يسمى دولة كل الشعب " تضليلا وخروجا على الماركسية - اللينينية . وهم صادقون من حيث أن " دولة كل الشعب " خروج على الماركسية ، ولكنهم غير صادقين في أن يكون ذلك تضليلا ؛ لأن " دولة كل الشعب " أكثر صدقاً من " دولة الطبقة " . أجدى من كل هذا السباب أن يكون " لدولة كل الشعب " أساس نظري علمي تسهم التجربة السوفييتية في ارسائه ، وقبول هذا الاساس ، ولو كان في هذا عناء الاعتراف بأن الجدلية المادية نظرية قاصرة .

وعلى أساس أن الدولة دولة كل الشعب تصبح حكومات " الاقلية " و " الطبقة " و " الفرد " حكومات غير مشروعة ، فإدارة دولة كل الشعب من حق حكومة الشعب كله أو أغلبيته .

بالاضافة الى اللغة والدولة خلق الانسان من تفاعله مع المجتمع ملايين الحلول التي تكون قدرا كبيرا مما نسميه الحضارة . حلول أوجدها الانسان لمشكلات وجوده في مجتمع . فمجموع ما أدركه الناس معا من مشكلات منذ أن علم الانسان أن الشمس تظهر وتغيب دوريا ، وأن الفصول لا تستوي بردا وحرارة ، وانه اذا لم يأكل يموت ... إلى أن علم تركيب الذرة ، وكيفية تحويلها الى طاقة ، هو ما نسميه العلم أو التراث العلمي . ومجموع الافكار التي صاغها الناس خلال جدلهم الاجتماعي حلا لما واجههم في تاريخهم من مشكلات هو ما نسميه عقائد ومذاهب . لم تكن الفلسفة إلا محاولات فكرية لتحديد العلاقة بين المشكلات وحلولها على مستوى الوجود كله . ومجموع القواعد التي وضعها الانسان حلا للمشكلات هي ما نسميه النظم . فالقانون نظام لحل مشكلة الصراع بين الحريات في المجتمع ، والاقتصاد نظام لحل مشكلة الانتاج والتوزيع والاستهلاك في المجتمع . وغير هذا كان الادب والفن تنبيها الى مشكلة أو توجيها الى حل أو حافزا على عمل ، يسهم على أي وجه من هذه في التقدم الحضاري ، ويميزه عن غيره توسله الى الانسان طريق الجمال الذي يغريه دون قهر أو تحريض ، وبذلك كان أكثر اسباب التقدم إنسانية ، وكانت حصيلته في الزمان تراثا انسانيا حقا في شكله ومضمونه وغايته . حتى الاخلاق والعادات والتقاليد كانت خلقا اجتماعيا لحل مشكلة فعلية طرحها وجود الانسان في مجتمع ، ولم تكن عبثا . فكما

انتهت اللغة إلى أن تستقر عملاً بدون جهد يذكر عن طريق المران الدائم على الحديث فلم يعد أحد يعنى بتقصي اسبابها وإن كان اللغو يجذب الانتباه ، كذلك اهتدى الانسان خلال تاريخه الطويل ومعاناته المشكلات الخاصة بالاتصال الحتمي بين الناس في المجتمع ، الى حلول تتصل بعلاقات الناس صاغها انماطا من السلوك ، واطرد تطبيقها حلولا صحيحة لمشكلات متجددة ، وانقلبت خلال اطرادها الى قواعد دارجة يلزمها الناس في علاقاتهم بدون جهد يذكر ، ولا يعنى أحد بتقصي اسباب التزامها ، وان كان الخروج عليها يستفز الناس فينتبهون - عندئذ - الى انها فيهم روابط راسخة (في ضمير المجتمع كما يقولون عادة) وإن كانت هادئة ، تلزم كل انسان في المجتمع أن يكون اتصاله بالآخرين اتصالا وديا صادقا مجردا من الفردية والاستعلاء والوقاحة ... الخ ، وان الخروج على تلك الاسس المسلمة (لأنها مستقرة ومطردة) عود الى اثارة المشكلات الأولى التي كانت حلا لها ، ويسمون تلك القواعد اخلاقا أو عادات أو تقاليد أو عرفا ... الخ .

ليست الاخلاق - طبقا لجدل الانسان - تزيدا غير ذي قيمة ، بل هي تراث حضاري يكون الاساس الأول الذي يجب أن تستقيم عليه علاقات الناس في المجتمع حتى يكونوا قادرين على التفرغ لحل ما تطرحه ظروفهم من مشكلات اخرى . انها تجسيد للحلول التي توصلوا اليها على مدى تاريخهم لتلك المشكلات الدقيقة التي تطرحها علاقتهم كبشر . ولهذه الاهمية - التي يكشفها لنا جدل الانسان في الاخلاق - سندخر ما تستحقه من حديث الى حيث موضعه المناسب فيما بعد . غير أننا لا نستطيع أن نصبر على القول بأنه من العجيب المفزع أن أغلب النظريات التي تزعم أنها هدى للناس تتجاهل الاخلاق فلا تشغل ذاتها بتفسيرها أو تبريرها ، مع ان الالتزام الخلقي - ايا كان مضمون القاعدة الملزمة - ظاهرة اجتماعية لم يخل منها مجتمع قط . قال لينين في رسالته الى اللجنة المركزية للحزب الشيوعي السوفيتي في ديسمبر سنة ١٩٢٢ : " إن الرفيق ستالين وقح جداً ومثل هذا النقص وان كان مقبولا في التعامل بيننا نحن الشيوعيين فإنه غير مقبول من سكرتير عام " . هذا القول العجيب الذي يقبل الوقاحة من الشيوعيين ، هو الذي أدى الى المحنة المفزعة التي وصفها هنري لوفيفر في كتابه " أزمة الماركسية الراهنة " بقوله : " أما فيما يتعلق بالنظرية الاخلاقية ، فالنقص هنا مفزع وفادح . إن الماركسية تتأرجح بين نوعين من الاخلاق : اخلاق اجتماعية تدعو الى فضائل الاخلاص والتضحية قاصرة اياها على الطبقة العاملة أولا ، وبين لا اخلاقية سياسية تستمد قيمتها من مقتضيات العمل والنضال الآنية " . ومن قبل هذا وذاك قال انجلز ما ذكره كارديلي في كتابه " الاشتراكية والحرب " : " بالنسبة إلى أنا

الثوري تكون أية وسيلة تؤدي الى الهدف وسيلة سليمة " . ولم يعش انجلز حتى يثبت له التطبيق أن الوسيلة الفاسدة لا تؤدي الى هدف سليم ، فقد مات قبل أن يرى ما فعلت وقاحة ستالين بالأهداف الاشتراكية . أما الذين عاشوا ورأوا رأى العين – مثل افاناسييف – فإن نظريتهم (الجدلية المادية) لم تسعفهم بحل للمشكلة الاخلاقية التي عانوا منها ، فانقلب الفيلسوف الماركسي الكبير " واعظا " يتحدث في كتابه " الفلسفة الماركسية " عن " العلاقات الانسانية " و " التعاون الرفاقي " و " الاحترام المتبادل في الاسرة " و " الاهتمام بتنشئة الاطفال " . أما الاساس العلمي لهذا الوعظ والارشاد فهو لا يعرفه ؛ لأن منهج معرفته قد علمه – كما علم ستالين من قبله – أن الاخلاق تعبير عن علاقات الانتاج المادية ، وأن الاخلاق السائدة في العصر الرأسمالي يجب أن تزول بزوال الرأسمالية ، وأن الاخلاق في المجتمع الاشتراكي يجب أن تكون ... ماذا ؟

لا يعرف الماركسيون .

ولنا عودة لنقول ما نعرفه ، وليعلموا من " جدل الانسان " ما لا يعلمون .

ولنمض في الحديث الذي هنا موضعه عن تلك الحصيلة التي خلقها الانسان في تاريخه من تفاعله مع المجتمع .

في أي زمان معين في مجتمع معين ، تكون قد تجمعت للانسان حصيلة مخلوقة من اللغة والنظم والفلسفة والادب والاخلاق والعادات والتقاليد ... الخ إضافة مصدرها تفاعل الناس في المجتمع ، هي ذلك الذي يسميه الماركسيون البناء الفوقي لعلاقات الانتاج المادية في المجتمع ، ونسميها نحن أحد عناصر الظروف ، إذ أن تلك الحصيلة تصبح بتمام خلقها عنصرا من عناصر الظروف أي تصبح ماضيا ، لا يمكن هدمها أو الغائها أو تغييرها . يكون الزمان قد افلت بها من امكانية الالغاء ، ومن هنا يتحدد دورها في بناء المستقبل فيصبح مقصورا – كدور غيرها من عناصر الظروف – على تعويق التطور أو سرعة انطلاقه .

فهي تسهم مع باقي عناصر الظروف – في زمان معين ومجتمع معين – في طرح المشكلة بكونها تجسيدا لقيم الماضي وعلاقاته التي يسعى الانسان الى الافلات منه . ومن هنا تمارس – أيا كان نوعها – ضغطا وتحديدا معوقا لمقدرة الانسان على خلق وابداع نظم وعلاقات وقيم جديدة . فالحصيلة اللغوية في أي زمان معين كما تكون كنزا للمعاني والافكار التي تجمعت في تاريخ مجتمع ما ، تكون ايضا حدا لتلك المعاني والافكار ، فهي قيد على تجاوز الافكار المصوغة فيها الى الافكار التي يجب أن تصاغ فلا تجد إلا القوالب اللغوية القديمة لصياغتها . بهذا تعوق التبادل

الفكري وتحدد آفاق المعرفة والدولة والقانون والاقتصاد ... الخ أي النظم عامة تشكيل وحدود لحياة الافراد في المجتمعات ، وتحدد - على وجه - آمال مستقبلهم . والعقائد والمذاهب والعادات والتقاليد ... الخ تصبح باطرادها المستقر المتواتر مصدرا للراحة يقتضي الافلات منها وتجاوزها - في زمان معين - جهداً يضاف الى الجهد الذي يستلزمه الخلق الجديد . هنا الدور المعوق الذي يلعبه ذلك العنصر من عناصر الظروف باستقراره النسبي - لا بالنسبة الى تطور ادوات الانتاج كما يقول الماركسيون - ولكن بالنسبة الى تغيير الناس في المجتمع ، أي قصر حياة الانسان بالنسبة الى عمر النظم والتقاليد ... الخ .

ويشكل أغلب الناس حياتهم ويخططون حلول مشكلاتهم الخاصة وينظمون نشاطهم في المستقبل ، على اساس استقرار النظام الاجتماعي والقيم التي يعيشون في ظلها . ومرانهم على الحياة في ظل هذا الاستقرار النسبي يقتضي منهم - عند تغييره - جهدا مضاعفا : جهد الافلات من الراحة التي يخلقها الاستقرار والتعود ، ثم جهد بناء المستقبل . فكل فكرة جديدة تقتضي جهدا ضائعا في البحث عن لفظ قديم ثم جهدا آخر لابتكار اللغة التي تصدق التعبير عنها . وكل نظام جديد يقتضي جهدا ضائعا في التخلص من آثار النظام القديم ثم جهدا آخر لارساء قواعد الجديد . وكل فلسفة جديدة تستنفذ قدرا من الجهد في نقض الاقتناع بالفلسفات القديمة قبل أن تتفرغ للاقناع بالجديد فيها .. وهكذا ، باختصار ، إن يناء المستقبل يقتضي جهدا للتحرر من الراحة التي يخلقها الاطراد المستقر المتواتر ، بما في الجهد من معاناة وآلام ، وهي آلام تعوق انطلاق الكثيرين وقد تشل آخرين فيستمريء البعض اجترار الماضي وتطيب لهم السلبية بما تتضمنه من راحة وخمول . فالناس إذن ، وهذا مهم ، لا يبذلون أي جهد ، ولا يستطيعون ، في هدم الماضي والغائه ، فإن الزمان الذي لا يقف يكون قد قضي عليه وأعدمه بمجرد تحققه ، ولكن الناس يغيرون الماضي في أنفسهم وفي المستقبل المفتوح أمام جهودهم الخلاقة . ويقتضي هذا جهداً ليتحرروا من راحة الحياة التي تشكلت في ظله ، ثم جهدا آخر لبناء المستقبل الذي يريدون .

على هذا الوجه - اي اقتضاء الجهد المضاعف - تكون تلك الحصيلة من تفاعل الانسان مع المجتمع معوقة لانطلاقه الى الحرية .

غير أن هذه الحصيلة المعوقة على وجه ، هي ذاتها مصدر امكانيات الانطلاق السريع الى مزيد من الحرية في المستقبل . فهي حلول تتجسد فيها تجارب وخبرة الانسان في ماضيه ، وبهذا تفتح أمام الانسان مجالات أكثر شمولا للابداع والابتكار يستطيع بفضلها أن يرتاد المستقبل

ويكسب مزيدا من الحريات بأقل قدر من العناء ، أي بأسرع مما كان يستطيع أن يصل اليه لو كان مجردا في سعيه الى حريته من تراثه الحضاري : لغة ، ونظما ، ومذاهب ، وفلسفات ، وأدباً .. الخ .

ومن هنا يكون أي نظام قيدا معوقا للانسان وكنزا لامكانيات انطلاقه .

وسيظل لهذه الحصيلة الحضارية الأثر المعوق إلى أن يدرك الناس أن كل شيء متغير فتسقط عنها القدسية التي تجمد الانسان عندها ، لتبقى - في أي زمان وأي مجتمع - كنزا يحتاجه الانسان تاريخيا وحتما كما قال لينين عن " كنز الثقافة والمعرفة والتكنيك الذي جمعته البرجوازية " .

- ١١ -

إذن .

فغاية الانسان الحرية .

وغاية تاريخه الحرية .

مصدر هذا التحديد قانونه النوعي (جدل الانسان) ، لا يغيره أن الانسان " مادة " وفكر ، وانه يعيش في الطبيعة وجزء منها ، ولا يغيره أن الانسان كائن اجتماعي وأنه يعيش في مجتمع وجزء منه ، ولا يغيره أن الانسان كائن اجتماعي وأنه يعيش في مجتمع وجزء منه ، ولا يغيره ما حققه بتفاعله مع الطبيعة (زراعة أو صناعة بما فيها أدوات الانتاج الزراعي أو الصناعي) ولا ما حققه بتفاعله مع المجتمع (لغة أو دولة أو نظما أو فلسفات أو عقائد أو تقاليد بما فيها علاقات انتاج الحياة المادية) . كل هذا لا يصنع ولا يحدد بواعث الانسان وغاياته ولا يغير اتجاه التاريخ الى الحرية ، ولكنه يطرح الموضوع الذي يحقق الانسان فيه حريته و " المادة " التي يشكل الانسان منها تاريخه ، ودوره - بعد - مقصور على أن يعوق سير التاريخ أو يسرع بعجلته الى حرية الانسان وتحرره .

وماذا عن الانسان نفسه . عن الناس .

هل يستطيعون أن يختاروا غاية غير الحرية ، وأن يتجهوا بتاريخهم الى غير مزيد من الحرية ؟

الاجابة لا ، قاطعة .

ليس مصدر القطع أحداث التاريخ كله ، ففي هذا قد يمارون . ولكن مصدره قانون حركة الانسان (جدل الانسان) حتى بالنسبة الى الانسان نفسه فهو لا يستطيع أن يبتكر لذاته انسانية غير انسانيته . ولا يستطيع الانسان أن يكون جمادا يهذب قوالب منحوته يرص بعضها فوق بعض تحقيقا لاراة البناء الاوحد . ولا يستطيع أن يكون نباتا يجفف ويلقى به وقودا تحقيقا لارادة مشعلي الحروب . ولا يستطيع أن يكون حيوانا يحبس في الحظائر ويعلف حتى يسمن تحقيقا لارادة ادعياء الاشتراكية . لا يستطيع الناس أن يكونوا دودا يزحف على بطنه في الطين . لا . ولا يستطيع الناس أن يكونوا عبيدا . لا بد للناس من أن يسعوا الى الحرية فتلك غايتهم ، ولا بد لتاريخ المجتمعات من أن يكون صراعا في سبيل الحرية فذلك اتجاهه . وحيثما بدا الناس كالجماد يرصون رصا ، أو كالنبات تحرقهم الحروب ، أو كالحيوان يأكلون ما يقدم اليهم ، أو كالدود يزحفون على بطونهم في الطين وراء ارزاقهم ، فهم مكرهون على هذا كله إكراها يخرب انسانيتهم ، ويعوق تقدمهم ، ويعطل تاريخهم ، ولكنه لا يغير بواعثهم وغاياتهم . وستبقى الحرية غاية الانسان حتى لو أرغمه الخوف على سترها بالصمت والصبر .

فهل يفقه المستبدون ؟ .. إن أكثرهم لا يفقهون .

ولكن الناس قادرون على أن يعوقوا انطلاق المجتمع في سبيل الحرية أو أن ينجزوه ، وكثيرا ما يفعلون.

كيف ؟

- ١٢ -

سبق أن عرفنا أن الظروف هي النقيض من الماضي في التطور الجدلي ، وقلنا : " إن الماضي - بالنسبة الى الانسان - مادي جامد غير متوقف عليه وغير قابل للتغيير وبمجرد وقوعه يفلت من امكانية الالغاء . ولكن الانسان ، إذ يعرف عن طريق استرجاعه ، كيف وقع يدرك امتداده التلقائي في المستقبل ، والمستقبل - بالنسبة الى الانسان - تصور لا يحده الزمان أو المكان . واقصى مستقبل لأي انسان أن تتحقق جميع احتياجاته . وفي الانسان يجتمع النقيضان وتثور المشكلة بالصراع بين الماضي ممتداً تلقائيا في المستقبل ، وبين المستقبل الذي يريده الانسان . بين الماضي يريد أن يمتد فيلغي ما يريده الانسان ، وبين ما يريده الانسان أن يتحقق فيلغي امتداد

الماضي . وتكون المشكلة - التي تعبر عن الصراع - هي ذلك الفرق بين الواقع المسترجع من الماضي والمستقبل الذي يريده الانسان ، ويعبر عنه تعبيرا سلبيا بالحاجة ، أي شعور الذات بعدم الاكتفاء (من تجربة الماضي) ونزوعها الى الاكتفاء (في المستقبل) ومقاومة الظروف (الماضي ممتدا تلقائيا في المستقبل) لاشباع تلك الحاجة . وبقدر ما يكون الفرق كبيرا يكون التناقض عميقا ، فيكون الصراع قويا ، فتكون المشكلة حادة . وبقدر ما يسترجع الانسان من ماضيه يتصور من مستقبله ويتحدد شمول المشكلة التي لابد من حلها ، ويظل الصراع قائما : ظروف الماضي تفرض نفسها على المستقبل وتقاوم الالغاء لتلغي المستقبل الذي يتصوره الانسان لنفسه ، والمستقبل الذي يريده الانسان ويتصوره يفرض نفسه ليتحقق فيلغي ظروف الماضي من المستقبل".

ذلك عنصر آخر من عناصر جدل الانسان ، أو التطور الجدلي كما عرفناه ؛ تصور الانسان مستقبله . وهو النقيض الذي يصارع الظروف في الانسان نفسه . واذا كانت الظروف مادية وغير قابلة للالغاء فإن تصور الانسان مستقبله غير مادي (أي غير مستقل عن فكر الانسان) وغير جامد (أي يستطيع الانسان أن يبدله ويغيره ويلغيه ويتصوره مرة اخرى) . وقد قلنا انه غير محدد بالزمان (يستطيع أي انسان أن يتصور نفسه حيا في أي زمان) وغير محدد بالمكان (يستطيع أي انسان أن يتصور نفسه ساكنا في المريخ) ، ثم قلنا ايضا ، " بقدر ما يسترجع الانسان من ماضيه يتصور من مستقبله " ؛ لأن التصور أيا كانت صورته ليس الا تشكيلا جديدا لذات العناصر التي تتكون منها الظروف ذاتها . فالذي يتصور نفسه ممتطيا بساط الريح ، عرف البساط وعرف الريح وعرف الحركة ... الخ من ظروفه أي من ماضيه . والذي يتصور " العنقاء " يلفق طائرا واحدا من عناصر يختارها من طيور عدة عاشت في ظروفه ، وقد يضيف اليه ما شاء خياله من عناصر الحيوان الذي عرفه .

وفي هذه الحدود يتصور من يشاء ما يشاء ، ومن بعض تصوراته يكون " مثله الاعلى " أي الظروف التي يريد أن تتحقق بديلا عن الظروف التي عاشها . أيا كان موضوع ذلك التصور فإنه لا يغير بواعث الانسان وغاياته ، ولا يصنع للتاريخ اتجاها غير اتجاهه الى الحرية . أما أنه لا يغير بواعث الانسان وغاياته فلأنه تصور لظروف خالية من قيود الماضي : قيود الطبيعة أو قيود المجتمع أو قيود التاريخ . انه تشكيل " حر" بقدر ما يسمح به التصور الفكري من " حرية " لظروف أكثر حرية . وبذلك تبقى الحرية غاية الانسان حتى في تصوراته واحلامه . وتبقى " المثل الاعلى " الثابت لكل انسان ولو لفق لها ظروفا من امانيه . كذلك لا يغير تصور الناس ومثلهم العليا اتجاه التاريخ الى الحرية لأنها ان تحققت فحرية جديدة ، وان لم تتحقق فإن التاريخ ثابت على

غايته . وإنما بنحصر أثر المستقبل الذي يتصوره الانسان في أن يكون معوقا للتاريخ أو مساعدا على الاسراع الى مزيد من الحرية .

وفي هذا يستوي التصور الفكري مع الظروف المادية .

فتصور المستقبل ، أو المستقبل المتصور ، أو الظروف المثلى ، أو المثل العليا ، تلعب دورا منجزا في صنع التاريخ ، وتحقيق الحرية من حيث هي محرك الصراع ضد الظروف لمحاولة منع امتدادها التلقائي في المستقبل إنها النقيض الثاني الذي يطرح مقدمة لخلق الحياة الجديدة . وفي هذا يستوي الناس . فلكل انسان مثله الاعلى بحكم كونه انسانا ، ولوكانت لقمة من الخبز في آخر يوم من الجوع . ولو كانت المقدرة على أن يقول كلمة بدون خوف . إنما يختلف الناس تبعا لشمول المثل الأعلى لكل منهم أو قصوره . وكلما كان المثل الأعلى الذي يتصوره الانسان في مستقبله شاملا ، أي متضمنا تغيير الظروف بكافة عناصرها ، كان ساميا ايضا لأنه يتضمن من بين الظروف حرية الناس جميعا . إنها تلك الحالة التي حاول سارتر ببراعة أن يضيفها الى الوجودية العقيمة ليخرج منها شيئا ينفع الناس ، في القول الذي ردده أخيرا من أن الانسان عندما يختار يكون قد اختار لنفسه ولغيره ومن هنا يكون " التزامه " فيما يختار بما يرى أن يكون قدوة للآخرين . والناس يستعملون عادة كلمة " مثل أعلى سام " تعبيرا عن هذا الشمول . ومنهم من يجنح الى أن يفرض مثله الأعلى على الآخرين ، ومنهم آخرون يتوهمون ، مما يلاحظونه من أن لكل إنسان مثلا أعلى ، أن ثمة مثلا أعلى خارج الانسان يجذب سعيه إليه محاولا أن يكون على صورته . والأمر ببساطة أن الانسان خالق مثله الاعلى ، وأنه يتصور لأنه انسان ، وأن ما يتصوره محدد بظروفه من حيث هو نقيضها .

وإذا كانت المثل العليا لكل إنسان محددة بظروفه كنقيض لها ، فإن عدم تقيد التصور بالزمان أو المكان يجعلها أكثر غنى من ظروفه في زمان معين أو مكان معين ؛ فيستطيع أو يتصور المستقبل ظروفا مركبة من عناصر الظروف الخاصة به ، وعناصر ظروف غيره من الافراد أو المجتمعات . وتسهم المعرفة والعلم في أن يغني الانسان تصوره فتصبح مثله العليا أكثر شمولا وأكثر سموا . كما يسهم بعض ذوي الحس المرهف من الناس في اغناء مادة المستقبل الذي يتصوره الانسان . وهنا نقابل مرة اخرى أولئك المتميزين بالمعرفة العريضة التي تتجاوز الظروف الخاصة ، والاحساس المرهف الذي يتجاوز الانسان الى الناس جميعا ، ونعني بهم بنائي المثل العليا من العلماء والادباء والفنانين .

إن هؤلاء الرواد - رواد الانسانية - لا يضعون تحت تصرف الناس امكانيات السمو بمثلهم العليا الى ما يتجاوز الظروف المحددة فحسب ، بل يغرونهم ايضا عن طريق الجمال في الادب والفن على أن يدربوا حسهم حتى يصبح مرهفا ، فتصبح مثلهم أكثر سموا ، فيصبحون أكثر معاناة لمشكلات ظروفهم ، فأقدر جرأة على تغييرها وخلق حياة أكثر حرية أي يصبحون أكثر انسانية . ذلك الفن والادب يميزه - بعد جمال الاسلوب - الحس المرهف ، والمعاناة النفسية ، والحرية . هذا إن كان فنا وأدبا . ليس كمثله محرك للتطور وحافز على التقدم سوى الدين . غير أن بعض الاديان تتجاوزه شمولا وسموا في الوقت ذاته ؛ لأنها تجمع في حركة جدلية واحدة كل ماضي الانسان منذ وجوده الأول في مواجهة مستقبله كله حتى نهاية الوجود ، مذكرة الانسان بكل ما عاناه الناس قبله ، فمصورة مثله الاعلى حرية كاملة حتى من قيود المادة فيه ، لا تثبط همته بما تطرحه أمامه من تجارب الماضي ، ولا تلهيه عن حياته بما تفتحه امامه من آفاق المستقبل ، بل تشحذ مقدرته الجدلية لتسمو بها الى مستوى انسانيته ؛ وتجعل من هذا التفوق ذاته مثلا أعلى لكل انسان . لهذا تضمنت بعض الاديان أقدر المثل العليا على البقاء احقابا طويلة من الزمان ، تتغير في ظلها الطبيعة والمجتمعات والتاريخ وهي باقية . ولما كان الدين يطرح من الماضي ما لم يعرفه الانسان ويكشف من المستقبل ما يتجاوز تصور الانسان ، فإن كثيرا مما يطرحه يبدو غير مفهوم للناس في زمان معين أو مكان معين . وواضح أن ما عرفه الانسان من ماضيه لا يعني أن الوجود بدأ به إلى أن يعرف الانسان كيف بدأ الوجود معرفة علمية ، وأن ما يتصوره من مستقبل الوجود ليس حجة على الانبياء إلى أن يتجاوز التصور الى الاثبات العلمي . وبهذا الفارق في الشمول بين جدل الانسان وجدل الاديان يرتفع الدين عن أن يكون محلا للاختبار فيما يتجاوز معرفة الانسان وتصوره في زمان معين ، وان كان هذا لا يعني أن ثمة شيئاً - حتى ما جاءت به الاديان - غير قابل للمعرفة العلمية منذ بداية الوجود حتى نهايته . إنما لكل شيء آن . وإلى أن يتم هذا ويصبح به الدين والعلم شيئا واحدا ، يبقى الدين حافزا على التقدم مهما اختلفت الظروف والمجتمعات ، لا يختلط بالمباديء التي يخطط الانسان على هديها حلول المشكلات التي تطرحها ظروفه في مجتمع معين ؛ لأنه إذا ذكر الانسان بماض يمتد الى أول الوجود ، وصور له مستقبلا نهاية الوجود ، قدم له ما يغني تجربته ومثله العليا ولا يلغي ظروفه ، ثم ترك له أن ينتقي من عناصر الماضي والمستقبل كليهما الحل الذي يلائم المشكلات التي تطرحها تلك الظروف في زمان معين ، وتلك مسؤوليته .

ففي الاسلام مثلا ما يبرر الرأسمالية عندما تكون الرأسمالية حلا لمشكلات الاقطاع ، وما يبرر الاشتراكية عندما تكون الاشتراكية حلا لمشكلات الرأسمالية ، وما يبرر الطاعة عندما تكون الطاعة حلا لمشكلات التمرد ، وما يبرر التمرد عندما يكون حلا لمشكلات الاستبداد ... الخ . وعندما نجد هذا كله في " كتاب " واحد فإن هذا لا يعني تفضيلا لأحدها أو حشدا لها جميعا في زمان واحد ، وإنما يعني أنه قد منحنا كنزا من الحلول في كتاب غير محدود بالزمان أوالمكان ، وترك لنا أن نختار – على مدى الزمان – ما يحل مشكلات كل ظروف في زمانها ، إذ وراء هذا كله تمجيد الانسان وتدعيم ثقته بنفسه والتحريض الملح ، الآمر ، على مواجهة الظروف وحل مشكلاتها في أي زمان .

أما الذين يتوهمون أن الدين ملاذ يهربون اليه من مسؤولياتهم ، والذين يزيفون الدين ليكون مطابقا لمعتقداتهم فهو " اشتراكي " حينا و " رأسمالي " حينا آخر ، والذين يختارون من آياته ما يهوون فهو " رجعي " في حين و " تقدمي " بعد حين ، والذين يتهمونه دائما فكل دين عندهم مخدر للشعوب كالأفيون ، فإنهم يتحدثون عن " أديان " صاغوها من ظروفهم على ما يتصورون ، وليس هذا من الدين في شيء .

هذا المثل الاعلى (تصور المستقبل أكثر حرية من ظروف الماضي) الذي يناقض الظروف فيسهم في طرح المشكلات ، ويكون بسموه دافعا لعجلة التطور وتحقيق حرية الانسان ، قد يكون معوقا للتطور ومعطلا لتحرير الانسان عندما ينقلب من " مثل أعلى " الى " مثالية " .

والمثالية – طبقا لجدل الانسان – هي توقع حل المشكلات عن غير طريق جدل الانسان الذي عرفناه . وعلى هذا فقد تكون مثالية " فكرية " أو مثالية " مادية " يستويان في أنهما موقفان عقيمان لا يتقدم الانسان خلالهما بل يظل عبد ظروفه ، لأن تحققهما غير ممكن عمليا ، وذلك مميز " المثالية " ، أما صورتها فإلغاء أحد النقيضين .

" فالمثالية " الفكرية ، تتجاهل الظروف (النقيض من الماضي) والقوانين العلمية الحتمية التي تحكم تطورها ، لحساب المستقبل الذي يشكله الانسان من أمانيه محاولة تحقيقه . ولما كان هذا غير ممكن علميا لأن الحل الممكن هو ما يتضمن من المستقبل المتصور ما تسمح قوانين الظروف أن تتطور اليه فإن المثالية الفكرية تبدد طاقة الانسان الجدلية في جهد عقيم ، ملفقة مشكلات صورية لم تطرحها الظروف ، ولا تتوافر امكانيات حلها ، كما فعل الطوبويون القدامى منهم والمحدثون ، وكما يفعل كل الذين لا ينتهجون منهج العلم في مواجهة ظروفهم ، فيذهب

الجهد هباء وتبقى الظروف ومشكلاتها ممتدة من الماضي الى المستقبل فيركد تاريخ الناس ويظل الانسان عبد ظروفه .

و " المثالية " المادية ، تتجاهل الانسان ومثله العليا (النقيض من المستقبل) لحساب الظروف متوهمة أن الظروف جدلية ، وأنها تحل المشكلات التي تطرحها . ولما كان هذا غير صحيح علميا لأن الظروف غير جدلية فإنها تنزل بآمال الانسان في مستقبله الى حد القبول السلبي ، محرضة الناس على أن يحددوا مستقبلهم على الوجه المتوقع من التطور التلقائي للظروف ، وأن يكون دورهم " التعبير عن حركة تاريخية تجري تحت انوفهم " أو أن " يأخذوا أماكنهم في التاريخ " ، وقد تكرههم على هذا فتبقى المشكلات معلقة ويظل الانسان عبد ظروفه .

والمثاليون الفكريون والماديون جميعا ، يدعون الى المثالية (الفكرية أو المادية) ولكنهم يتصرفون في حياتهم على مقتضى جدل الانسان ، لأنهم من الناس لا يفلتون من قوانينهم النوعية ، وإنما تحد المثالية من قدرتهم الجدلية وتعوق تطورهم .

- ١٣ -

عرفنا الحرية غاية الانسان واتجاه تاريخه .

ثم رددنا الانسان الى علاقته بغيره ، فوجدنا أن علاقته بالظروف (الطبيعة والمجتمع ، وما تحقق من تفاعله معهما في زمن معين) لا تغير تلك الغاية ، ولكنها تتضمن امكانيات تعويق تاريخ الانسان أو دفع عجلته ، ثم وجدنا أن علاقته بالنقيض الثاني (المستقبل الذي يتصوره) لا تغير ايضا غايته ولا اتجاه تاريخه ، ولكنها تتضمن امكانيات تعويق تحرره أو انجاز حريته .

بقي أن نعرف كيف يصنع الانسان تاريخه فعلا .

قلنا عند الحديث عن كيفية حل التناقض الجدلي : " ان صراع النقيضين يطرح المشكلة التي لابد أن تحل ، ثم يستعمل الانسان ادراكه ليعرف كيف نشأت المشكلة ، أي ما هو وجه التناقض بين الظروف وحاجته (الظروف تعبير عن امتداد الماضي والحاجة تعبير عن المستقبل الذي يريده) ، ويستفيد الانسان من مقدرته على معرفة الماضي وقوانين وقوعه ليعدل شروط تحقق تلك القوانين ، ويحول دون استمرار الماضي في المستقبل ، وهو ما أسميناه الامتداد التلقائي للظروف .

كما يستفيد من معرفته العلمية للظروف لتعديل المستقبل الذي يتصوره الى المستقبل الممكن " علميا " ، أي يجد حلا يتضمن ما يريده الانسان وتسمح به الظروف معا . هذا الحل يتحقق بالعمل المادي أو الذهني تبعا لطبيعة المشكلة . هذا الحل يلغي من الظروف كما يحددها الماضي مالا يتفق مع المستقبل كما يريده الانسان ويلغي من المستقبل الذي أراده الانسان ما لم يتفق مع امكانيات الظروف وقوانين تغييرها النوعية ، فيخلق – في كل لحظة وفي كل مكان – مستقبلا متفقا مع حاجة الانسان وظروفه ، أي خاليا من جمود الماضي وخيال المستقبل . أما أداة الخلق فهو العمل ، الذي يحل التناقض وتتم به الحركة الجدلية " .

ولما أن طبقنا هذا على المجتمعات قلنا إن المجتمعات تتطور عن طريق المعرفة المشتركة والرأي المشترك والعمل المشترك ، وأسمينا هذا " الجدل الاجتماعي " .

وفي كل مكان أتيحت الفرصة لتأكيد حتمية القانون العلمي ، قلنا إن جدل الانسان قانون حتمي . وإن الجدل الاجتماعي هو القانون الحتمي لتطور المجتمعات ، وان مقتضى حتمية أن الانسان لا يتطور ولا يحقق حريته عن غير طريق جدل الانسان ، وان المجتمعات لا تتطور ولا تتحقق حرية الناس فيها عن غير طريق الجدل الاجتماعي ، فإذا ظلت المشكلات معلقة بدون حل ، ولم يتم التطور في زمانه ، فمعنى هذا أن شروط التطور الجدلي لم تتحقق . ولما كان جدل الانسان قانونا حتميا للتطور بالنسبة إلى الفرد وإلى المجتمع ، ففي أي زمان معين في مجتمع معين لا يكون ثمة إلا حل واحد صحيح للمشكلة الواحدة التي تطرحها الظروف الواحدة سواء كانت مشكلة فردية أم جماعية أم مشتركة . وهذا يفرض اتساق الجدل الفردي مع الجدل الاجتماعي لإمكان حل المشكلات أيا كان نوعها أو شمولها أو حدتها . وقد سبق أن أشرنا إلى صورة لاختلاف الجدل الفردي عن الجدل الاجتماعي ، أو ما أسميناه " الصراع الاجتماعي " ، وعرفنا دوره المعوق للتطور . ولما كان التطور حركة المجتمع في الزمان من الماضي الى المستقبل خلال الجدل الاجتماعي ، فإن النظر الى الصراع الاجتماعي في أي زمان محدد في مجتمع معين ، على ضوء الحل الموضوعي الواحد ، يؤدي الى اكتشاف تجمع المتصارعين اجتماعيا في مجموعتين طبقا لموقفهم من الحركة الجدلية .

فالذين يدركون مشكلات ظروفهم إدراكا صحيحا عن طريق المعرفة الصحيحة بالظروف (الطبيعة ، والمجتمع والتاريخ) وقوانين تطورها وتأثيرها في مقدرة الانسان على تحقيق حريته ، كعائق وأداة ، ثم يبدعون لتلك المشكلات حلولها العلمية ، أي المؤسسة على احترام تلك

القوانين وتغيير الظروف - لا بتخطيها وتجاهلها - ولكن بتغيير شروط فاعلية قوانين تحويلها لتكون اداة للتقدم وليس عائقا في سبيله ، ثم يبذلون الجهد في انجاز تلك الحلول وتحقيقها بالعمل وأدواته حلا فعليا للمشكلات ، هم صانعو التاريخ وقادة التطور ، هم الذين يحققون المستقبل ويحلون التناقض بين ظروفهم ومثلهم العليا ، ويحققون بالعمل حرية الانسان . هم الذين نعنيهم عندما نقول إن التطور يتم خلال حل التناقض بين الانسان وظروفه .

هم التقدميون .

أما الذين لا يدركون مشكلات ظروفهم إدراكا صحيحا ، أو يتجاهلون تلك الظروف ، أو يبتكرون ظروفا ومشكلات لا وجود لها ، والذين لا يستيطعون أن يجدوا الحلول العلمية الصحيحة للمشكلات التي ادركوها . يضللهم الجهل أو المثالية (الفكرية أو المادية) ، والذين تقعد بهم السلبية عن بذل الجهد حلا للمشكلات توهما أن المشكلات تحل ذاتها أو اتكالا واختلاسا لعمل الآخرين ، فهم عبء على جهود الأولين ، وعائق في سبيل التطور .

إنهم الرجعيون .

التقدميون يقودون ظروفهم الى المستقبل والرجعيون يقفون مع امتداد الماضي التلقائي في المستقبل .

هنا نصل الى تلك الظاهرة الاجتماعية التي لاحظها ماركس وأسماها " صراع الطبقات " وهنا يجب أن نقف قليلا لأهمية النظرية الماركسية في صراع الطبقات ، ولأن " التقسيم الطبقي " و " الصراع الطبقي " و " تحالف الطبقات " و " تذويب الفروق بين الطبقات " ... تعبيرات أصبحت دارجة في الكتابات والاحاديث حتى كادت أن تكون مسلمة ، مع أن كل كاتب أو متحدث قد يعني بذات التعبيرات مفاهيم لا تخطر على بال غيره من الكاتبين أو المتحدثين .

لقد لاحظ ماركس أن في مراحل معينة من تاريخ المجتمعات توجد فئتان متصارعتان (ملاك العبيد والعبيد في العهد العبودي ، والاقطاعيون والفلاحون في العهد الاقطاعي ، والرأسماليون والعمال في العهد البرجوازي) فقال في البيان الشيوعي " إن تاريخ كل المجتمعات هو تاريخ الصراع بين الطبقات " ولما ان أراد تفسير تلك الظاهرة على ضوء منهجه (الجدلية المادية) الذي يقصر دور الانسان على أن يكون مرآة تعكس التناقض الجدلي الذي ينسبه الى المادة ، أضفى على الصراع الطبقي سمة الجدلية الخلاقة ؛ لأنه تعبير عن صراع النقيضين في التطور

الجدلي . كما أن ذات المنهج فرض عليه أن يكون " أسلوب انتاج الحياة المادية " هو الذي يحدد للانسان بواعثه وغاياته فرتب عليه نتيجته المنطقية وهي أن المصلحة المادية تحدد لكل انسان موقعه الطبقي حتما ، أو كما قال مؤلفو " أسس الماركسية - اللينينية " : " مادام العامل الحاسم والرئيسي في الحياة الاجتماعية هو الانتاج المادي ، فإن أساس انقسام المجتمع الى طبقات يجب أن يبحث عنه في المكان الذي تشغله كل جماعة من الناس من نظام الانتاج الاجتماعي ، أي في علاقتهم بأسلوب الانتاج."

وبهذا دارت نظرية الصراع الطبقي في الماركسية على محورين : أولهما ، أن مرجع الانتماء الطبقي مركز كل شخص في علاقات الانتاج المادي ، والثاني ، أن الصراع الطبقي محرك التطور لا يتم الا خلاله .

على المحور الأول تدور أقوال الماركسيين عن " الطبقة العاملة " ودورها التقدمي ، وقيادتها لباقي الطبقات وحقها في السلطة ، إلى حد ما زعموه في " أسس الماركسية - اللينينية " من أن " التحول من الرأسمالية إلى الاشتراكية لا يمكن أن يتم إلا خلال حكم الطبقة العاملة " ، وأن العلاقات الاشتراكية لا يمكن أن توجد إلا بعد أن تحصل الطبقة العاملة على السلطة " ... الخ .

وعلى المحور الثاني تدور أقوال الماركسيين عن " حتمية الصراع الطبقي " و " تعميق التناقض بين الطبقات " و " وحدة الطبقة العاملة " و " العمال لا وطن لهم " ... الخ .

والماركسيون في كل هذا " ماديون جدليون " ، وكان لينين ماديا جدليا حقا عندما جعل من الايمان بالصراع الطبقي محكا لتمييز الماركسيين عن ادعياء الماركسية .

غير أن تحديد الانتماء الطبقي على أساس علاقة الانتاج المادي ، وكل ما قاله الماركسيون في هذا ، لا يفسر كيف أن كثيرا من العمال الذين يعتبر النظام الرأسمالي مصدر مشكلاتهم يقفون موقفا مضادا للاشتراكية التي تحل تلك المشكلات .

كما لا يفسر كيف كان قادة الثورات التقدمية جميعا ، بدون استثناء ، في أي مجتمع وفي أي زمان من " المثقفين الثوريين " ؛ أي الذين توافر لهم شرطان : الوعي ، والمقدرة على العمل . كذلك كان ماركس وانجلز ولينين وماو تسي تونغ .. وغيرهم كثير . لم يستطع ماركس أن يعرف لماذا كان هو بالذات تقدميا ، أو حتى لماذا كان زميله " البرجوازي " فريدريك انجلز تقدميا ، ثم لماذا يكون كل المثقفين (وليس المتعلمين) الثوريين تقدميين أيا كانت مهنتهم وأيا

كان مركزهم في علاقات الانتاج المادي . وقد جاء التطبيق وخبرة " الاتحاد السوفييتي والديموقراطيات الشعبية والاحزاب الشقيقة في الوقت الحالي " فأثبتت خطأ النظرية في تحديدها الانتماء الطبقي على أساس علاقات الانتاج المادي .

فطبقا للنظرية – كما جاء في " البيان الشيوعي " سنة ١٨٤٨ : " كل الطبقات الدنيا من الطبقة الوسطى كصغار الصناع وأصحاب المحلات التجارية والفنيين والفلاحين ليسوا ثوريين بل رجعيون " .

وطبقا للتجربة – كما جاء في " أسس الماركسية – اللينينية سنة ١٩٦٣ " : " إن الناس الذين يصنعون التاريخ هم الطبقة العاملة والفلاحون والمثقفون العاملون وفئات أخرى تسهم في التقدم الاجتماعي " .

واضح أنه إذا كانت النظرية تفسر القول الأول فإنها عاجزة عن تفسير القول الأخير . ولكن " جدل الانسان " يفسره في يسر . ذلك أنه – طبقا لجدل الانسان – يوجد في مراحل معينة من تاريخ المجتمعات من لا يدركون مشكلات ظروفهم وعلاقتهم المتبادلة مع تلك الظروف ، ولا يستطيعون أن يجدوا لها الحل العلمي الصحيح ، أو لايبذلون العمل الكافي لحلها عجزا عن العمل أو اختلاسا للراحة على حساب عمل غيرهم وهو ما يسمى استغلالا . قد يكون انتماء فرد الى هؤلاء مرجعه الجهل بوجود المشكلة اصلا ، أي نقص الوعي ، كبعض العمال الذين توافر لهم المبرر المادي لتغيير حياتهم ولكنهم يعتقدون أن ذلك قضاء وقدر تمحو القناعة ما فيه من آلام . وقد يكون منهم قدر من المتعلمين الذين أفسدتهم المثالية فأصبحوا يبحثون عن حلول للمشكلات على غير أساس من العلم بقوانين التطور . وقد يكون منهم الواعون المشكلات ، القادرون على ايجاد الحلول ولكنهم سلبيون ينتظرون من غيرهم أن يعملوا ولا يعملون وفي هذا يستوون في الرجعية . واينما اجتمع لانسان ادراك المشكلات وابداع الحلول العلمية والمقدرة على العمل ، فهو تقدمي أيا كانت مهنته وأيا كان مركزه من علاقات الانتاج المادي . فالمقياس لأي فرد أو أية فئة أن " تسهم في التقدم الاجتماعي " أو " المقدرة الجدلية " . ولما كان المثقفون (الذين يدركون مشكلات ظروفهم ويبدعون حلولها على أساس من العلم) الثوريون (الذين يحققون بعملهم حل المشكلات فيغيرون ظروفهم) أكثر الناس مقدرة على الجدل ، فإنهم كانوا ولا يزالون قادة التقدم في أي زمان .

أما عن المحور الثاني ، فإن القول بأن التطور لا يتم إلا خلال الصراع الطبقي يعني أن وجود كل من الطبقتين والصراع بينهما ضرورة لازمة لا يتم التطور الا بها . وبذلك يكون لكل من الطبقتين سبب مشروع اجتماعيا وعلميا يبرر وجودها وصراعها . كما يعني - وهذا أهم - أنه إذا انتهى الصراع الطبقي فإن مشكلات الظروف لن تحل ولن تتطور المجتمعات . وكأن الاتحاد السوفييتي قد توقف عن التطور بعد أن أصبح خاليا من الصراع الطبقي كما يقولون . وقد رأينا من قبل كيف أن هذا القول يبقي تطور المجتمعات الشيوعية الأولى ، وتطور المجتمعات الاشتراكية بدون تفسير .

وقد فسر لنا " جدل الانسان " في يسر دور " الصراع الطبقي " أو " الصراع الاجتماعي " في التطور . وهنا نختلف اختلافا جذريا عن الماركسيين فقد سبق أن أوضحنا أن التناقض الذي يتحقق التطور من خلال حل مشكلاته قائم بين ماضي الانسان ومستقبله ، أي بين ظروفه وحريته ، وأن الحل الجدلي هو تطوير الظروف بحيث تتحقق الحرية . فالصراع البناء الذي يتم التطور خلاله ليس بين الرجعيين والتقدميين . ليس بين طبقة وطبقة . والحل الجدلي الذي يسفر عن تطور الى الامام لا يتم بإلغاء طبقة وسيادة طبقة . إن قتل الناس وسحلهم لا يمكن أن يكون تطويرا بل هو تدمير والغاء ، والتطور بناء واضافة دائما . فنظرية " الصراع الطبقي " في الماركسية تعجز - مثلا - عن التوفيق بين السمة الجدلية الخلاقة التي تضفيها على الصراع الطبقي وبين التخريب الذي يقع عندما يسفر الصراع بين الطبقات عن تدمير المتصارعين جميعا . قال ماركس وانجلز في البيان الشيوعي إن الصراع بين الطبقات يؤدي " إما إلى إعادة بناء المجتمع ككل بناء ثوريا أو إلى تدمير كل الطبقات المتصارعة " . وطبيعي أن تدمير الطبقات جميعا خلال الصراع بينها لن يسفر عن تقدم أي منها ولا عن تقدم المجتمع ككل ، كما لو انتهى الصراع بين البرجوازية والطبقة العاملة مثلا بتدميرهما معا . وهذا يكشف الدور المعوق للصراع الطبقي ، ويجرده من سمة التطور الجدلي الذي لابد من أن ينتهي بتجاوز النقيضين والتقدم خلال الاضافة . وهذا الذي قاله ماركس وانجلز أحد الاخطاء التي يؤدي اليها منهج الجدلية المادية الخاطيء في فهم وتقدير الظواهر الاجتماعية . إنما تتطور المجتمعات - طبقا لجدل الانسان - خلال الصراع بين الانسان وظروفه على مقتضى الجدل الاجتماعي . ويوم أن " نقتل الظروف ونسحلها " ونخضعها لارادتنا نكون قد تقدمنا وكسرنا قيود الماضي التي تقف في سبيل حريتنا . هذا هو التطور وذلك سبيله . وفي منطق " جدل الانسان " يظل هذا التناقض قائما متجدداً يختلف مضمونه من وقت الى وقت ومن مكان الى مكان ، ولكنه يقود تطورنا لأنه التطور ذاته . لهذا نقيم

وزنا للظروف وندرسها ونتعلم قوانينها إذ هي التي تضع تحت تصرفنا إمكانيات حل المشكلات . إنها النقيض الأول في حركة التطور الجدلي ، فهي لازمة لامكان التطور ولا يتم التطور الا بوجودها . وإذا كانت الظروف تتضمن الطبيعة فإن الامم تقاتل في سبيل المحافظة على ثرواتها الطبيعية وتنميها ، وإذا كانت تتضمن المجتمع فإن الأمم تكافح في سبيل المحافظة على قوميتها ، وإن كانت تتضمن التاريخ فإن الأمم تعتز بتاريخها وحضارتها . كل هذا لأن الظروف بجميع عناصرها لازمة للتطور وحل المشكلات . ولهذا أيضا نقيم وزنا للانسان ومثله العليا ، وندرس مضمون ارادته والمستقبل الذي يتطلع اليه ، وننمي فيه الطموح الى الحرية ونقدم له من العلم والفن والأدب ما يصقل قدرته الجدلية ويغني تصوره . كل هذا لأن ما يريده الانسان في مستقبله لازم للتطور لأنه النقيض الثاني الذي يحركه ولا يتم التطور الا به .

هذا الدور الايجابي للنقيضين لا يستقيم في التناقض الطبقي الذي قالت به الماركسية ؛ إذ يخلط الماركسيون - تحت تأثير منهجهم الخاطيء - بين الصراع بين المتناقضات الذي يدور بين الانسان وظروفه وينتهي بحل المشكلات حلا جدليا يغني حياة الانسان لأنه إضافة دائمة وتقدم مستمر ، وبين الصراع السياسي الذي يثور بين التقدميين والرجعيين عندما يحاول الرجعيون الوقوف في سبيل التطور وإعاقة تقدم الشعوب . وهذا الخلط بين التناقض الجدلي الخلاق المتجدد وبين الصراع السياسي المعوق المؤقت أوقف الماركسية حائرة في فهم وتفسير كيفية تطور المجتمعات الخالية من الصراع الطبقي سواء أكانت الشيوعية الأولى أم الشيوعية الأخيرة . غير أن كثيرا من كتابات الماركسيين الأخيرة تشير الى الصراع بين الانسان وبين الطبيعة محركا للتطور في المجتمعات الخالية من الصراع الطبقي . وهو قول سليم . إلا أن هذا القول ذاته يضع الجدلية المادية في مأزق ، لأن التناقض هنا ليس في الطبيعة المادية ولكن الطبيعة المادية أحد النقيضين والانسان هو النقيض الثاني ، وهو ما لا يتسق مع القول بأن المادة جدلية ، وان دور الانسان أن يعكس حركتها الجدلية كما تعكس المرآة صورة الشيء أمامها . ومن ناحية أخرى ، إن هذا القول يحيل " الصراع الطبقي " إلى مجرد تفسير لظاهرة تاريخية مؤقتة بمرحلة تاريخية معينة ويجردها من سمة القانون العام الذي يضبط حركة موضوعه على مدى التاريخ كله ، فهي إذن نظرية غير علمية .

أما طبقا " لجدل الانسان " فإن غاية الصراع السياسي ضد الرجعية أن يزيل عقبة في سبيل التفرغ لحل مشكلات الظروف . ولو هزمت الرجعية دون أن يفعل التقدميون سوى الانتصار عليها فإن المشكلات ستبقى كما هي بدون حل ، ولن يتقدم المجتمع قيد انملة ؛ إذ يبقى بعد

هزيمة الرجعية ذلك الصراع الخلاق الذي يحركه التناقض بين التقدميين وظروفهم والذي يحل جدليا بالاضافة والتقدم . بمزيد من الحرية . إن الرجعية - طبقا لجدل الانسان - ليست ضرورة للتطور الجدلي لا يتم التطور الا بوجودها وصراع التقدميين ضدها ، ولكنها عبء على جهد التقدميين تلزم ازاحته لإمكان التطور . نقول إمكان التطور وليس التطور ذاته ؛ لأن التطور بمعنى حل المشكلات حلا جدليا لا يتم إلا خلال صراع التقدميين - الذين رفع عنهم عبء الرجعية - ضد ظروفهم .

وما دام التطور لا يتم إلا طبقا لقانون الجدل الحتمي فإن الصراع بين الانسان وظروفه حتمي ، وليس كهذا الصراع بين الرجعيين والتقدميين (أو الصراع بين الطبقات) فإنه ليس شرطا لقانون التطور وبالتالي يمكن الغؤه فيطرد التطور مستقيما دون عائق . والحتمية التي نعنيها هي الحتمية العلمية أي توقف التطور على وجود النقيضين كليهما والصراع بينهما وحل التناقض بالعمل . أما الضرورة السياسية لشل قدرة الرجعيين على تعطيل التطور (أو ما يسمونه حتمية الصراع الطبقي) فمتوقفة على موقف الرجعيين أنفسهم ، إن حاولوا ايقاف الجدل الاجتماعي فقد خلقوا بموقفهم هذا مبررات تجريدهم من مقدرتهم على الحركة المضادة للتطور ، وإن لم يحاولوا فسيظل التقدميون مشغولين بصراعهم الحتمي ضد ظروفهم . ومن هنا ندرك أن ما يقال له " حتمية " الصراع الطبقي شيء يختلف عن الحتمية العلمية التي لا يخلقها أحد ، ولا تتوقف على إرادة إنسان . إنه موقف يخلقه الرجعيون بإرادتهم وعليهم مسئوليته ، فهو ليس حتميا . وإذا كان الصراع بين التقدميين والرجعيين (أو بين الطبقات كما يقولون) موجودا في أغلب المجتمعات في كثير من مراحل التاريخ فلأنه ظاهرة مرضية على التخلف الذي لم تتجاوزه أغلب المجتمعات ، ولكنه ليس ظاهرة مطردة في التاريخ كله . ويمكن على هذا فهم ما قاله ويقوله الماركسيون من أن " صراع الطبقات " بدأ في مرحلة متأخرة من تاريخ الانسان وأنه سينتهي بنهاية العهد الرأسمالي . يمكن فهمه على ضوء " جدل الانسان " ولكن لا يمكن فهمه على ضوء " الجدلية المادية " ، ذلك لأنه كلما اتسق الموقف الفردي مع الجدل الاجتماعي رفع عن كاهل الشعوب عبء الرجعية ، وخلصت المجتمعات أداة فذة لتحرير الانسان من العقبات التي تضعها الظروف في سبيل حريته ؛ يكون الانسان قد تخلص من الصراع " الطبقي " وبقي له وللمجتمعات التي يعيش فيها قانون تطوره العام الدائم الحتمي (الجدل الاجتماعي) ، وتلك احدى غايات الاشتراكية . ولهذا يكون مفهوما - طبقا لجدل الانسان وليس طبقا للجدلية المادية - لماذا

نقول إن المجتمع الاشتراكي ، المطهر من الصراع الاجتماعي ، أقدر على التطور من غيره من المجتمعات .

إذن ، فثمة رجعيون وتقدميون تميز هؤلاء عن هؤلاء مقدرتهم الجدلية ، وليس مراكزهم بالنسبة الى علاقات الانتاج المادي . وليس ثمة ما يمنع من استعمال تعبير " طبقة " للاشارة الى كل من الفئتين ، فيقال " طبقة " الرجعيين و " طبقة " التقدميين ، وإن كنا نفضل التعبير المجرد من ذلك اللفظ الذي يثير اللبس بين ما نقول ونعني ، وما يقوله الماركسيون ويعنونه . على أنه أيا كان التعبير الذي نستعمله فيجب أن نفطن دائما إلى أن الصراع الطبقي ليس حتميا ، وليس محركا للتاريخ ، وليس لازما للتقدم ، وأن القضاء على الرجعية التي تقف مع الماضي لا يعني أننا كسبنا المستقبل ، بل لا بد أن نصنعه لنكسبه .

- ١٤ -

كيف نفسر التاريخ ونفهمه على ضوء كل هذا الذي قلناه ؟

لو نظرنا إلى التاريخ على ضوء الطبيعة وتحولها لوجدنا المادة الكافية لكتابة التاريخ على نحو ما فعل أصحاب نظرية " الوسط الجغرافي " ولكننا لن نفهم تاريخ المجتمعات المتعاقبة على وسط جغرافي واحد ؛ لأن الطبيعة عنصر من عناصر الظروف تسهم في صنع التاريخ ولا تحدد اتجاهه . ولو نظرنا الى التاريخ على ضوء تكوين المجتمعات لوجدنا المادة الكافية لكتابة التاريخ على نحو ما فعل أصحاب نظرية "السكان " ولكننا لن نفهم لماذا يتغير تاريخ المجتمعات تغيرا غير مرتبط بزيادة عدد السكان أو قلتهم ؛ لأن السكان عنصر من عناصر الظروف يسهم وجودهم في صنع التاريخ ولا يحدد اتجاهه . ولو نظرنا الى التاريخ على ضوء تفاعل الانسان مع الطبيعة وحصيلته من الانتاج المادي وأدواته لوجدنا مادة كافية لكتابة التاريخ على نحو ما فعل أصحاب نظرية " المادية التاريخية " ولكننا لن نفهم تاريخ المجتمعات التي تحققت فيها الوفرة الطبيعية (الشيوعية الأولى) ولا المجتمعات التي تتحقق فيها الوفرة الصناعية (المستقبل الاشتراكي) ؛ لأن الانتاج المادي وأدواته يكونان عنصرا من عناصر الظروف ويسهمان في صنع التاريخ ولا يحددان اتجاهه . وقد ننظر الى التاريخ على ضوء النظم أو المعتقدات أو الفن أو الأدب أو العلم .. الخ ، وفي كل هذا نستطيع أن نجد مادة كافية لكتابة التاريخ ، وأساساً لتقسيمه إلى مراحل . هكذا فعل المؤرخون ويفعلون ، فيختار كل واحد منهم العنصر الذي يعتقد أنه العامل الحاسم في تحديد اتجاه التاريخ ، متأثرين في ذلك بظروفهم ، كما حدث عندما أصبحت مشكلة ملكية أدوات

الانتاج الصناعي ملكية خاصة مشكلة حادة في أوروبا في القرن التاسع عشر في ظل النظام الرأسمالي ، أي على عهد ماركس ، فانطلق ماركس ، متأثرا بظروفه ، ليجعلها مقياس التاريخ كله .

وقد انتهينا – من جانبنا – إلى أن كل تلك العناصر مجتمعة ، وأيا منها على انفراد ، يسهم في صنع التاريخ من حيث هو موضوعه ، ولكن التاريخ – أي كل هذه العناصر مجتمعة في حركتها في الزمان من الماضي الى المستقبل – لا يفهم إلا على ضوء غايته التي يتجه اليها ، وقلنا انها الحرية . واستندنا في هذا الى القوانين النوعية الخاصة بالانسان نفسه – صانع التاريخ – وليس الى احداث محشورة من الوقائع التاريخية .

ما فائدة هذا ؟

إنه محاولة لانجاز المهمة التي تصدى لها الماركسيون في نظريتهم الاصيلة (المادية التاريخية) وحال منهجهم الخاطيء (الجدلية المادية) دون أن ينجزوها . أنه فهم للتاريخ الذي وقع لمعرفة اتجاه التاريخ الى المستقبل . دراسة الماضي لصنع المستقبل . فإذا كان قد تحقق لنا – كما نزعم – التحديد العلمي لاتجاه التاريخ ، فقد أمكننا أن نضبط نشاطنا في صنع المستقبل على قوانينه في اتجاهه ، فلا نبدد طاقاتنا ولا تختلط علينا الامور . نكون قادرين على أن نفهم – على وجه أكثر دقة – معالم نظام المستقبل ، أي الاشتراكية .

والقاعدة التي انتهينا اليها : إن كل النشاط التاريخي كان يستهدف الحرية ، وكل ما تحقق كان حرية مكتسبة وإضافة جدلية غير قابلة للالغاء .

-١٥ -

ويبدو أن التاريخ قد امتد فعلا على هذه القاعدة . عرفنا شطرا منه عندما عرفنا لماذا ابتكر الانسان الاول هراوته الاولى ثم طورها في العهد البدائي . كان الانسان حينئذ يحاول ان يتحرر من قيود الطبيعة فيه : يريد أن يأكل وأن يشرب وأن يحفظ حياته ، فيتحرر من آلام الجوع والعطش والمرض والموت . وكانت أدوات تحرره في الطبيعة من حوله تمنحه تلقائيا ما يسبع حاجته موزعة على الأرض في مصادر انتاجها الطبيعي ، فكانت الهجرة والارتحال مظهرين متجددين مميزين لتاريخ الجماعات الاولى . وكانت الهجرة من مكان الى آخر سعيا وراء المراعي ومصادر الرزق أو درءا للمخاطر ، شكل صراع الانسان في سبيل حريته ضد قيود الطبيعة في تكوينه

وجدي الطبيعة من حوله . كان تغييرا للامتداد التلقائي للظروف بهجر الظروف الطبيعية من مكان الى ظروف اخرى في مكان آخر . وبالهجرة وخلالها التقاء بجماعات اخرى تسعى وراء الغاية ذاتها ، أي التحرر من فقر الطبيعة والاستيلاء على مصادر انتاج أخرى ليتحرروا من الطبيعة فيهم . كل قبيل يسعى الى حريته فيلتقيان على مصدر واحد فيقتتلان عليه . وبغلبة احدهما يدخل مرحلة من التطور بدأت بحل المشكلة الأولى فيستقر في الارض ويبدأ في مواجهة المشكلات الجديدة التي تطرحها ظروفه الجديدة . فيبتكر في الارض التي استقر عليها ما يحل مشكلات جمع انتاجها وتخزينه وتوزيعه وحراسته ، أدوات من فؤوس ودواب ومنازل ونبال وحراب ... غايته من كل هذا أن يحافظ على حريته الجديدة . ويصوغ كل هذا نظما وعادات وتقاليد . وقد يتوافر له الوقت الهادىء الذي يكون قد حل فيه تلك المشكلات فيمجد نصره على الطبيعة والأعداء أغاني وألحانا ... إلى أن ينضب رزق الارض فتبدأ مرحلة جديدة من الصراع ضد الطبيعة بهجرة جديدة يصاحبها صراع جديد . فكان تاريخ كل جماعة ذا وجهين : تاريخ داخلي من العلاقات والنظم والعقائد والعادات تهدف كلها الى تحقيق حرية كل واحد منهم بحصوله على قدر متساو من ثمار الطبيعة الوفيرة - ولهذا سميت الشيوعية الأولى - وتاريخ خارجي سلسلة متواصلة من الانتقال والقتال ضد القبائل الاخرى ، كل يبغي أن يكون أكثر حرية في مواجهة الطبيعة بأن يستولي على مصادر الانتاج الطبيعي . كانت الجماعات والقبائل وحدات متماسكة داخليا مقاتلة دائما . وكانت فترات الصراع تشغل الناس بالمشكلة الاولى في الدفاع عن حرية وجودهم فتعوق تطورهم كما يعوق " الصراع الاجتماعي " " الجدل الاجتماعي " في كل زمان ومكان . وعلى هذا نفهم ما قاله الماركسيون في " أسس الماركسية - اللينينية " من أنه : " بالرغم من أن النظام الشيوعي البدائي كان متحررا من مظاهر التخريب والتشويه (يقصدون الملكية الخاصة لأدوات الانتاج) التي أصابت المجتمع والناس فيما بعد في ظل نظام الاستغلال فإنه لم يكن على أي وجه عصرا ذهبيا بالنسبة الى الانسان " .

وقد أضاف الماركسيون أنه : " خلال مجرى الزمن وصل نظام الشيوعية البدائية الى حالة الانحدار وكانت الاسباب الحاسمة في هدم المجتمع البدائي تكمن في تطور قوى الانتاج ، فقد سيطر الناس تدريجيا على سر صهر المعادن فحلت الادوات المعدنية محل الادوات الحجرية والخشبية ... الخ " .

وطبيعي أننا سنقول هذا بلغة أخرى ، فخلال مجرى الزمان لم ينحدر النظام الشيوعي البدائي ولم يهدم المجتمع ؛ لأن الماضي غير قابل للالغاء ؛ والتاريخ يتقدم دائما ، وإنما حلت

المجتمعات المشكلة الأولى ؛ فلم تعد حركتها خاضعة لما تمنحه الطبعة تلقائيا ، بل استقرت في أودية الانهار وابتكرت الزراعة ، أي الانتاج الارادي لثمار الارض ، فأصبحت أكثر حرية من ذي قبل . لم يعد جدب الطبيعة قادرا على أن يكره الناس على تغيير منازلهم . وفي سبيل تدعيم تلك الحرية الجديدة ابتكر الانسان المحراث تحقيقا لارادته في أن يفتت التربة ويقلبها ، وابتكر روافع المياه تحقيقا لارادته في أن تجري المياه الى اعلى بالرغم من قانون الجاذبية ، كما ابتكر أدوات النقل والملاحة النهرية وبنى البيئت مستقرة من الطين أو الحجر ، وكان في كل هذا يريد فتحول الطبيعة وقوانينها دون أن يحقق ارادته ، فيبتكر من الأدوات والانشاءات ما يحقق تلك الارادة ويكسب حرية جديدة . ولما أن حلت مشكلة الزراعة بدأ في تطويرها فاكتشف الحديد وصنع المحراث ذا النصل الحديدي ، وحلت الادوات المعدنية محل الادوات الحجرية والخشبية ؛ ابتكرها الانسان وصنعها قهرا لصلابة عناصر الطبيعة التي لا تجدي فيها صلابة الخشب أو الحجر .

عندئذ افترق تاريخ الشعوب والجماعات .

وانطلقت المجتمعات المستقرة تصنع حضارتها بمعدل أسرع من تلك المجتمعات التي لم تكن قد استقرت بعد فظلت على بداوتها الاولى ؛ تتطور ولكن ببطء ؛ يفتك بمقدرتها على التطور الصراع بينها وبين المجتمعات الاخرى على مصادر الانتاج الطبيعي . ابتداء من تلك المرحلة لم يعد ثمة وجه للحديث عن تاريخ ينطبق على كل الجماعات والمجتمعات والشعوب ، بل أصبح لكل جماعة ولكل شعب تاريخه الخاص الذي لا يمكن فهمه إلا على ضوء ظروفه الخاصة ، وما تسهم به في عرقلة أو تقدم تطوره الى الحرية . كذلك ظلت القبائل الاوروبية على البداوة الأولى بينما ازدهرت حضارات في أودية الانهار في مصر وما بين النهرين وشمال الهند وجنوب الصين ... إلا أن مفسري التاريخ من الأوروبيين يستطردون في الحديث عن تاريخ المجتمعات " الانسانية " فيقولون إنه قد جاء بعد العهد البدائي عهد عبودي ، ثم عهد بورجوازي أو رأسمالي . وهو خط يتفق الى حد كبير مع تطور التاريخ الاوروبي الذي يمثل عند الاوروبيين نموذج تاريخ الناس ؛ لأن أوروبا عندهم هي القارة من بني الانسان .

على أي حال ، ما دمنا لا نكتب التاريخ هنا ولا نحاول كتابته ، بل نجادل بعض النظريات الاوروبية في تفسير التاريخ وفهمه ، فلا ضرر من أن نسير على الدرب الذي رسموه لآرائهم ، عسى أن نستطيع أن نفهم حتى من تاريخهم ما لا يفهمون .

عندما استقرت القبائل على الارض ، وحلت بهذا مشكلة الصراع مع القبائل الأخرى على مصادر الانتاج الطبيعي ، ثم بدأ الانسان في حل مشكلات ظروفه المحددة فابتكر أدوات تطويع الطبيعة لإرادته ، طرحت الظروف مشكلة أولئك الذين انحدروا من سلالة أسرى الحروب القبلية وحولهم آسروهم إلى " أدوات منتجة " ، أي عبيد . كانت المشكلة - على عهد روما وأثينا - هي ما إذا كان الناس يولدون أحرارا أم أن مصيرهم مرتبط بمولدهم ، ولم تتعد المشكلة تلك الحدود . لم تكن آلام العبيد لتمتد إلى حق الاجتماع أو التملك أو ممارسة الحكم ، بل حاجتهم الملحة إلى أن يكون كل منهم إنسانا مساويا لغيره في الانسانية . وافترق الناس في المشكلة فقال افلاطون إن الناس يولدون أحرارا متساوين في الحرية ، وقال ارسطو إن الناس يولدون وبعضهم حر وبعضهم عبد . كانا يعبران عن موقفين من المشكلة ، وكان افلاطون أكثر تقدما لأنه تبنى حلا أكثر تقدما ؛ لأنه تبنى حلا جدليا للمشكلة ، وكان أرسطو رجعيا لأنه أراد أن تبقى المشكلة بدون حل ، واستمد مبررا لموقفه من الواقع الذي يكون المشكلة ذاتها . فلما أن دخلت المسيحية أوروبا منتصرة للانسان ، ومقدمة حجة الله لكل الذين لم يستطيعوا أن يجدوا المبرر النظري للتخلص من آلامهم ، لم تعد مشكلة هل يولد الانسان حرا أو عبدا تحتاج الى جدل فكري ، واكتفت جموع العبيد بالايمان بأن لهم حقا في أن يكونوا أحرارا . وكانت المسيحية ذاتها تركيزا واضحا صريحا على حرية الانسان بمعنى أنه ليس عبدا . ولم يكن مدى هذه الحرية ومضمونها الاقتصادي والسياسي الذي دارت عليه معارك المستقبل يمثل مشكلة على الاطلاق ، لهذا لم تفرض المسيحية برنامجا اقتصاديا أو سياسيا ولم تضع نظاما للحكم . كانت المسيحية محررة العبيد عن طريق الحاحها على مساواة الناس في الانسانية ، لأن الانسان العبد لم يكن يتصور عندئذ من حاجته سوى أن يكون فردا حراً غير مملوك لغيره ، أي أن تكون له حرية ادراك المشكلات ووضع حلولها وتنفيذ تلك الحلول طبقا لمقدرته الجدلية ، لا يلغي ادراكه لحساب ادراك سيده ، وعندما اطلق السيد المسيح صيحة الاخوة بين البشر وعبر " بالمحبة " و " التسامح " عن قبول الوحدة الحتمية بين الناس في مجتمع واحد ، دك بذلك فلسفة أرسطو وغير ارسطو من الرجعيين ، ومضى التطور في المسيحية حتى جمعت الاخوة في كل مكان فسقطت الامبراطورية الرومانية وأصبح الانسان يولد حرا .

وكسب الانسان حرية جديدة .

وقد مارس الانسان حريته إلى أوسع مدى تستطيع الحرية - بمعنى التحرر من الرق - أن تصل اليه . وطبع القرون الوسطى كلها بطابع " الخلق الفردي " ؛ كان كل فرد يريد ويحاول أن يخلق شيئا يجسد فيه حريته الذاتية . وتركت لنا تلك الحقبة من التاريخ أروع ما يمكن أن

يصل اليه الابداع الفردي . تركت لنا أجمل لوحات الرسم ، وافخم المعمار ، وأكثر ألوان الادب إمعانا في الخيال والجمال معاً ، والقطع الخالدات من الخلق الموسيقي ، كما سادت فيه البطولات الفردية التي تمثلت في المبارزات والمغامرات . إنها تلك الفترة الخلاقة التي لم تكن من قبل ولم تتكرر بعد ، والتي كان الخلق فيها خلقا فرديا يهدف الى طبع معالجات المشكلات بأقوى ما يعبر عن الذات التي تحررت .

لم تكن الملكية مشكلة حادة في ظل الاقطاع ، فقد فتحت " مجالات جديدة لنمو قوى الانتاج ، وأصبح للمنتج المباشر مصلحة مادية معلومة في تاريخ عمله ، وعلى هذا لم يعد يحطم أو يتلف أدواته ، بل العكس ، أصبح يعنى بها عناية حريصة ويحاول تحسينها ، وزاد التقدم في الزراعة ، فأدخل نظام الدورة الزراعية الثلاثية ، وانتشر استخدام طرق تخصيب الارض . وتحقق نجاح أكثر دلالة بتزويد الحرفيين الزراعة بالادوات والاشياء اللازمة للاقطاعيين والتجار في حياتهم اليومية ، وانواع مختلفة من الادوات المنزلية ، وكذلك الاسلحة والمهمات العسكرية ، وأدى تقدم الحرف والتجارة الى انشاء المدن ... " الى آخر ما قاله الماركسيون في " أسس الماركسية – اللينينية " .

وانتعشت المدن الساحلية و خرج منها التجار و المغامرون يجوبون الارض بحثا عن كل ما تحتاجه اوروبا ، وتمت اغلب الاكتشافات الجغرافية ، واستطاعت الثروات المنهوبة أن تشبع حاجة السادة الاوروبيين وبالتالي أن تحول دون أن تكون الملكية مشكلة حادة . غير أن الانسان الذي وجد نفسه وتحدى الطبيعة في البر فنظم دورات اثمارها ، وتحداها في البحر فجاب المحيطات ، انطلق يفرض عليها ارادته أينما كانت ويحل مشكلاتها ، ويخلق حلولا صناعية لحاجته . فعن طريق مقدرته الجدلية راقب الطبيعة وعرف بعض قوانينها واستعمل معرفته هذه في أن يحقق ارادته ، فيرى أكثر مما يرى ، ويضيف الى قوته ومقدرته قوة الطبيعة ذاتها فابتكر " أدوات رؤية بسيطة (نظارات وتليسكوبات) والبوصلة ، والبارود ، والورق وطباعة الكتب ، وأضيفت الى قوة الانسان والحيوان الجسدية – على نطاق أوسع كثيرا – قوة الريح (طواحين الهواء والسفن الشراعية) وقوة مساقط المياه .. " إلى آخر ما قاله الماركسيون ايضا .

وبينما الفلاحون والتجار والحرفيون والعلماء يحققون حريتهم ضد الطبيعة ، ويكسبون في كل يوم حرية جديدة ، كان للأمراء في عهد الاقطاع الكلمة الاخيرة في حصيلة ما يحققه كل هؤلاء المبدعين . كان لهم حق فيما يخلقه الناس دون أن يعملوا ، وكانت حريتهم في التصرف

حدا لحرية رعاياهم ، فقد كان كل أولئك " تابعين لهم تبعية شخصية " . وكانوا كثيرا ما يستعملون ذلك الحق في " الاضطهاد غير الاقتصادي " ، وهو اضطهاد شمل الفلاحين والتجار والحرفيين والكتاب والعلماء ، وبذلك اصبحت سلطة أمراء الاقطاع (في التبعية الشخصية) مشكلة تتطلب الحل ، كانت تتجاوز في حدتها مشكلة علاقة الانتاج الزراعي المحصورة بين أمراء الاقطاع من جهة والفلاحين من جهة أخرى ، لذلك لم تسفر حرب الفلاحين عن حل جدلي لمشكلة الاقطاع ، ولم يسقط الفلاحون أمراءهم من الاقطاعيين ، بل أسقطهم " المضطهدون " .

كانت الحرية السياسية والمدنية الخطوة التالية لاشباع حاجة الناس الى الحرية .

كان الاقطاع والاستبداد يمثلان الماضي فتطلع الناس الى مستقبل خال من الاقطاع والاستبداد . ومن المشكلة التي انتشرت من الفرد الى الافراد فأصبحت عامة ، ونضجت رويدا رويدا عبر الزمان حتى أصبحت حادة ، أبدع الفلاسفة والكتاب الحلول مستخدمين كل معرفتهم بالاقطاع والاستبداد ، داعين الى مزيد من الحرية ، وبذلك طرحت على الجدل مشكلة الحرية السياسية والمدنية . وكان حلها يعني خطوة الى الامام . لهذا عندما ألف روسو كتابه العظيم تحت اسم " العقد الاجتماعي " ، كانت كلمته الاولى : " ولد الانسان حرا " ولم يناقش هذا الحل بعد ذلك معبرا عن عدم قيام أية مشكلة تتعلق بمولد الانسان حرا ، أي مبتدئا من آخر حل وصل اليه التطور الجدلي للحرية . ولم تعد البشرية ابدا الى مناقشة هذا الحل . لقد كانت قضية المستقبل على عهد أبطال الحرية في القرن السابع عشر هي الحرية السياسية والمدنية . وقد حاول كل منهم أن يوجد حلا نظريا وأن يدعو اليه . وإذا كنا نعرف الآن مؤلفات رائعة لفلاسفة حفظ التاريخ أسماءهم ، فلا شك في أن الملايين من البشر كانوا يحاولون في مناقشاتهم العادية كل يوم أن يجدوا حلا لمشكلة الحرية السياسية والمدنية وإذا تجاوزنا عن الاختلاف في مضمون الحلول التي اقترحها رواد الحرية ، فإننا نضعهم جميعا في وصف واحد مع كل المتبرمين بعبودية الاقطاع ، فقد كانوا جميعا تقدميين . أي كانوا يدركون أن ثمة مشكلة قائمة ويرون وجوب حلها ، ويجتهدون في ايجاد الحل . فعندما قال توما الاكويني : " إن الملكية والحرية حقان طبيعيان لأن التفرقة في الملكية والعبودية لا تتفق مع القانون الطبيعي الذي أرساه الله لجميع البشر " كان يعبر عن حل مستمد من الدين . وعندما ابتدعت جان دي مونج فكرة " العقد السياسي " واستغلها جان بودان في مساندة أمراء الاقطاع على أساس أن الشعب قد تنازل في العقد السياسي عن حريته تنازلا لا رجعة فيه ، معبرا بذلك عن موقفه الرجعي ، رد عليه لوك بأن الناس لم يتنازلوا عن حقوقهم الطبيعية في الحرية والمساواة والملكية ، بل أنابوا عنهم ممثلين لإدارتها لمصلحة الجميع .

وكان في هذا يقرر حلا على النمط الانجليزي ويبرر ثورة ١٦٨٨ وخلع جاك الثاني عن العرش . وحتى عندما بدأ هوبز من أن القوة قانون التعامل بين البشر كان ذلك ليصل الى حل يبرر استخدام القوة ليحصل الناس على حريتهم المدنية والسياسية . فالقوة إذا كانت قانونا عاما في معاملة الناس تعرض كل واحد منهم في ظله للاعتداء من غيره ، فدفعتهم الرغبة في المحافظة على سلامتهم إلى أن يكونوا مجتمعا يحفظ السلام ويحمي حقوق الافراد ضد العدوان عليها ، فإن أخل المجتمع بهذا الشرط أو عجز عن تحقيق تلك الغاية ، فإن لكل فرد أن يرجع الى القانون الأول ، أي القوة ليحصل على حريته ويحميها . ولما لم يعجب هذا الحل جان جاك روسو وأشفق من الرجوع الى البربرية الأولى أبدع نظرية " العقد الاجتماعي " . فالعقد عنده لم يكن بين الافراد ليكونوا مجتمعا ولكن بين المجتمع والامير أو الحكومة . وكان على الأمير بمقتضى ذلك العقد أن يلتزم في حكمه حماية حقوق الافراد وحرياتهم فإن أخل بالتزامه ذاك جاز للمجتمع المتعاقد فسخ العقد والاطاحة بالحكومة واختيار حكومة أخرى . لم يكن روسو يسرد التاريخ بل كان يقترح حلا لأزمة الحرية المدنية والسياسية في القرن السابع عشر .

كل هؤلاء وغيرهم من الفلاسفة والكتاب وملايين البشر في تصرفاتهم العادية التي لم يحفظها التاريخ ، حتى لو كانت نظرة امتعاض في موكب أحد الأمراء ، كانوا يعبرون عن النقيض الثاني في جدل الانسان ، أي التصور الفكري للمستقبل . وكان استبداد أمراء الاقطاع النقيض الأول . وقد كان التقدم في الطباعة التي اخترعت سنة ١٥٣٨ والوسائل المتقدمة نسبيا في المواصلات كافيين لاشتراك الجماهير في الجدل الاجتماعي القائم فنضجت الحلول وصقل بعضها بعضا .

وبذلك تحددت جبهة التقدميين ، أغلبية كاسحة .

في مواجهة ذلك التيار الثوري التقدمي كان الماضي يحاول أن يدافع عن نفسه (امتداده في المستقبل) وقد اتحدت الرجعية الاوربية سياسيا وعسكريا وخاضت معارك يائسة ضد المد التحرري . وتولى كثير من الفلاسفة الرجعيين - خلفاء ارسطو - تبرير مسلك الرجعية ؛ أي التدليل الفكري على عقم الانقضاض التحرري . ولما كان رجال الكنيسة غير خاضعين لسلطة أمراء الاقطاع السياسية ، وشركاء لهم في السلطة المدنية ، فإن المشكلة لم تكن قائمة بالنسبة اليهم . لم يكن أحد من رجال الكنيسة الرجعيين يشعر بآلام تناقض ظروف الاقطاع مع حرية الناس ، فلم يدركوا المشكلة اصلا ، وبذلك وقفوا في صف ظروف الماضي يريدون لها أن تمتد

وتستمر في المستقبل ، وقادوا حركة " الحروب الصليبية " حلا " مثاليا " لآلام الناس ، مقدمين الحياة الآخرة بديلا عن الحياة الأولى . ومن قلب الرجعية العتيدة في ألمانيا جاء الرد الفكري المباشر على فلاسفة الحرية ، فخرج أخطر مفكر رجعي في التاريخ ونعني به هيجل . لقد استغل ذلك الفيلسوف مقدرته الفكرية الفذة ليهزم الحرية . كان فلاسفة الحرية قد انتهوا الى حتمية حل مشكلة الحرية في القرون الوسطى مبتدئين من نقاط مختلفة . بدأوا من الله ومن الطبيعة ومن الانسان وانتهوا جميعا الى إدانة الاستبداد وإن اختلفوا في مضمون الحل . وكانوا بذلك قد سدوا المنافذ على المنطق الرجعي . ثم جاء هيجل فبدأ من نقطة أخرى : من الروح الكلية التي ليست إلها . من الفكرة المطلقة التي توجد خارج رأس الانسان . وكان لابد أن يبرر اختياره وان يثبته فلجأ الى التاريخ كما كان يعرفه ، واستغل المعرفة العلمية المحدودة في وقته ، وانتهى من كل هذا الى الجدلية المثالية التي سبق أن عرفناها .

كان هيجل يدافع عن الرجعية الاوربية وقد وقف صراحة في صف الرجعية ، لم يحدد موقفه مكانه من علاقات الانتاج ، ولكن ضللته المثالية فكان موقفه رجعيا .

غير أن جدل الانسان لا يرجع الى الوراء .

وعندما انتهى الجدل الى حل محدد انفجرت ثورة الحرية الكبرى في فرنسا سنة ١٧٨٩ مصدرة اعلان حقوق الانسان بأن قد " ولد الناس جميعا أحرارا ومتساوين أمام القانون " . واضافة كلمة القانون الى حل المشكلة القديمة " ولد الناس أحرارا " يعبر عن الجزئية الجديدة من مشكلة الحرية التي تولت الثورة الفرنسية حلها . إذ أن المساواة في القانون تعني الحرية المدنية والسياسية .

من الذي قام بالثورة ؟

كل التقدميين ، الذين أدركوا المشكلة فتصدوا لتغيير ظروفهم وتحقيق ظروف جديدة خالية من استبداد أمراء الاقطاع .

ضد من ؟

ضد كل الرجعيين ، سواء كانوا من أمراء الاقطاع (وهم قلة قليلة) أم جنودهم أم خدمهم أم فلاحيهم أم رجال الكنيسة أم الكتاب والفلاسفة الذين كانوا يقفون ضد تغيير الظروف.

من قادها ؟

لم يقدها الفلاحون الذين كانوا أكثر الناس تعرضا للاضطهاد " غير الاقتصادي " المباشر ، لأن ثقافتهم – حينئذ – لن تكن تؤهلهم لمعرفة الحل الذي تقتضيه مشكلة الاضطهاد . ولم يقدها الفلاسفة الذين خططوا الحلول الفكرية وهم عاجزون عن مواجهة الاستبداد ومعاناة آلام الجهد الثوري ضده . ولكن قادها أولئك الذين صقلت التجارة بما تتضمنه من احتكاك بالناس والشعوب ادراكهم ، وصقلت الصناعة بما تتضمنه من ايجابية الحلول مقدرتهم على العمل ، وأولئك المثقفون والكتاب والفلاحون والفلاسفة الذين توافرت لهم المقدرة على الادراك والعمل الايجابي معا . ومع ذلك لم يكن فيهم كل التجار ولا كل الصناع ولا كل المثقفين أو الكتاب أو الفلاحين أو الفلاسفة . لم يكن مناط المقدرة على قيادة الثورة في ذلك الوقت – كما هي في كل وقت – المهنة التي يحترفها الانسان ، ولكن الوعي والايجابية . ادراك المشكلات والتصدي لحلها . الثقافة والثورة . وفي النظام الاقطاعي لم يتوافر هذان العنصران لكثير من الاقطاعيين ، ولا لكثير من الفلاحين ، ولم يكن مركز كل واحد من علاقات الانتاج محددا لمدى ثوريته ، فقيل أن الثوريين ، أو قادة الثورة ضد نظام الاقطاع كانوا " طبقة وسطى " . وهي تسمية تنفي عنهم الانتماء الطبقي إلى إحدى الطبقتين اللتين تحدد موقفهما على أساس علاقات الانتاج ؛ أي الاقطاعيين والفلاحين . ولما لم يكن ممكنا نسبتهم إلى أي مركز في علاقات الانتاج يتميزون به عن غيرهم ، نسبوا الى " المدن " التي كان يقيم فيها أغلبهم فأسموهم " بورجوازية " ومع أن علاقات الانتاج كانت واحدة في كل أوروبا ، وكان الاضطهاد واحدا ، والمقدرة الثورية واحدة ، حدد التفوق الثقافي مكان انطلاق الثورة ، فاندلعت في فرنسا ، ولما أن نجحت وفجرت وعي الآخرين امتدت الى كل مكان في القارة الاوربية . وفي حدود هذا ، نفهم ما قاله الماركسيون في " أسس الماركسية – اللينينية " :

" جمعت البرجوازية حولها كل الطبقات والجماعات التي لم تكن راضية بالنظام الاقطاعي ، من الفلاحين التابعين ، الى القطاعات المنحطة من سكان المدن ، التي كانت تعيش في ظروف من الفقر والاذلال والاضطهاد . الى العلماء والكتاب التقدميين الذين كانوا – بصرف النظر عن أصلهم – مختنقين بالاستبداد الروحي للاقطاع والكنيسة " . وترجمتها على هدى " جدل الانسان " : " جمع المثقفون الثوريون كل التقدميين " .

لم تكن ثورة " البورجوازية " على عهد الاقطاع تهدف الى تغيير علاقات الانتاج فبقيت الملكية الفردية وتدعمت ، بل كانت تهدف الى مزيد من الحرية ، فحلت مشكلة الحرية المدنية والسياسية ، وتجاوز الحل النظرية الى التطبيق ، وخرج قانون نابليون متضمنا كل الحريات التي كانت تأمل فيها الشعوب في ذلك الوقت .

وعندما هزمت الرجعية ، لم يهدم الاقطاع ؛ لأنه انقضى ، بل خلصت جهود التقدميين بعد أن طرحوا عبء الرجعية ، لتحقيق مزيد من الحرية ، وانطلق التاريخ الى غايته .

-١٦ -

عندما كسب الإنسان حريته من الرق وحريته المدنية والسياسية ، كسب حريات كثيرة ، فالحرية من الرق تتضمن حرية الحركة ، وحرية التفكير وحرية الزواج ... الخ . والحرية المدنية تتضمن حرية التعاقد وحرية التملك وحرية التصرف . والحرية السياسية تتضمن حرية القول ، وحرية الاجتماع ، وحرية الترشيح للحكم ، وحرية الانتخاب وحرية الانتماء إلى دولة ... الخ .

لا يجدي أن نعدد كل تلك الحريات . ولكن المهم ان نفهم مدلولها الحقيقي . إنها كلها حريات سلبية ؛ أي حق الفرد في ألا يتدخل أحد في شئونه ، وأن يكون سيد نفسه كما قال روسو . إننا نفهمها على وجه أوضح إذا لم نطلق عليها " حرية الانسان " ، وأطلقنا عليها " تحرر الانسان " ، أي مجرد فك القيود عن إرادته . وكون تلك الحريات سلبية لا تعني أنها غير ذات قيمة للإنسان ، ولكي تعرف قيمتها الحقيقية يجب ألا نفصلها عن الظروف التاريخية التي كانت حلاً لمشكلاتها . وعلى ضوء تلك الظروف يتحدد مداها الحقيقي . لقد كانت ضماناً ضد استبداد الحكام ، وكان كسبها نصراً حقيقياً على طغيان الحكومات ، دفعت له الشعوب من تضحياتها ثمناً فادحاً . ثم كانت – وهو الأهم – خطوة إلى الأمام في التطور الجدلي للمجتمعات الإنسانية ... إلى الحرية .

-١٧ -

أما وقد تحرر الإنسان من استبداد الحكومات فقد انطلق يحقق أكبر ثورة في التاريخ : تحطيم قيود الطبيعة وفرض إرادة الإنسان عليها ، عن طريق العلم والرأي والعمل . وعن طريق الجدل الاجتماعي الذي خلصت فيه جهود الشعوب من عبء الرجعية ، تحققت الثورة الصناعية التي تكلمنا عنها من قبل ، والتي مجدها فلاسفة المذهب الحر في انجلترا وفرنسا ، وقال عنها

مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " أنها مؤسسة على " السيطرة على قوى الطبيعة " . غير أن الظروف لم تلبث أن كشفت – في أوائل القرن التاسع عشر – عن بذور مشكلة جديدة . وكما كانت مشكلة الرق مشكلة حرية موضوعها الرقيق ، ومشكلة الاقطاع مشكلة حرية موضوعها سلطة الأمراء ، كذلك كانت المشكلة الجديدة مشكلة حرية موضوعها هذه المرة – " أدوات الانتاج " الصناعي على وجه التحديد – وأسهم الماضي ذاته في طرحها . فباسم حرية التملك التي كافح الناس من أجلها الرجعية في الاقطاع ، وعلى أساسها ، قام ذلك النظام الذي سمي بالرأسمالية . واستعملت في ظله كل الحريات الفردية استعمالاً تجاوز مداها التاريخي . فباسم حرية التملك عمل الرأسماليون على تركيز الممتلكات في أيديهم (يبغون من هذا مزيداً من الحرية لأنفسهم) فحرموا بذلك أغلب الناس من الملكية ؛ فبقيت حرية التملك بالنسبة إليهم فارغة من أي مضمون . وباسم حرية الإرادة استحال تعديل شروط العمل التي يقبلها العمال مضطرين لا خيار لهم فيها ولا إرادة ، فبقيت حرية التعاقد بالنسبة إليهم غير ذات دلالة . وباسم التحرر من تدخل الحكومات استمرت المنافسة وتكونت الاحتكارات وأكل القوي الضعيف وفقد الكثيرون حرية المنافسة . وباسم حرية التجارة أحالت أوروبا بقية العالم إلى مستعمرات لا حرية لأهلها . وقد كانت الجيوش تقتحم سواحل الهند والصين باسم حرية التجارة . واحتلت بريطانيا مصر سنة ١٨٨٢ لتأمين حرية التجارة مع الهند . وبدأت المشكلة تظهر متفرقة بالتدريج ثم أصبحت مشكلة أوروبا الحادة في القرن التاسع عشر وما بعده .

وجد النقيض من الماضي .

فهب أولئك الذين أسميناهم رواد الاشتراكية الأوائل من أمثال أوين وفورييه وسان سيمون ... الخ ، الذين ادركوا المشكلة وحاولوا أن يصوروا المستقبل خالياً من مشكلات الظروف ، فأبدعوا من تصوراتهم تلك النظريات التي سميت في التاريخ باسم الاشتراكية الخيالية . كانت المثل العليا يصوغونها فيحددون بها النقيض من المستقبل .

ثم وجد ماركس .

- ١٨ -

كان ماركس جدلياً على طريقة هيجل وتلميذاً له ، ولكن التقدم العلمي الذي صاحب الصعود الرأسمالي لم يكن ليستسيغ الأفكار الكلية المجردة ، في وقت كان الإنسان قد اهتدى فيه إلى المنهج التجريبي ، وطبقه بنجاح في كل ميادين العلم والصناعة . وتراجعت المثالية الهيجلية

أمام ضغط تيار مادي ساد أوروبا وطبع الفلسفة والاقتصاد والاجتماع والأدب بطابعه . أخلت الرومانسية مكانها لواقعية مادية تقوم على ذات الأسس المنهجية التي طبقت بنجاح في ميادين العلوم الطبيعية . وبدلاً من هيجل وجد فيورباخ . وكان ماركس قد عانى المشكلة في نفسه وفي غيره . وكان كغيره من التقدميين (وإن لم يكن عاملاً) مشغولاً بالبحث عن حل . ولكنه انفرد وتميز فامتاز على غيره بانتهاجه البحث العلمي طريقاً الى الحل ، وبهذا استحقت الماركسية أن تتميز تاريخياً عن غيرها من الاجتهادات التقدمية فقيل إنها علمية . ولم يطل الأمر بماركس حتى استعار من هيجل جدليته ، ثم أفرغها من مثاليتها وملأها مادة ، وبذلك حدد منهجه وفلسفته فكانت له " الجدلية المادية " ثم انكب في إصرار وصبر جديرين به على دراسة النظام الرأسمالي وقوانينه ومستقبله ، وكان في دراسته كل هذا يستعمل منهجه استعمالاً دقيقاً أميناً .

ولما كانت الجدلية المادية تنسب الجدل إلى المادة ، وبالتالي تتوقع منها أن تحل تناقضاتها ، فقد قبل ماركس الامتداد التلقائي لظروف النظام الرأسمالي طبقاً لذات قوانينه الاقتصادية . استلم الخيوط من أيدي فلاسفة المذهب الحر ليسير معها قابلاً مقدما النتائج التي تنتهي إليها . وحدد دور الماركسيين في أن " يعبروا عن حركة تاريخية تجري تحت انظارهم " كما قال في البيان الشيوعي سنة ١٨٤٨ . ولم يطق ماركس أية محاولة فكرية أو سياسية تهدف إلى وضع حد للتطور الرأسمالي حيث نما في ألمانيا أوانجلترا أو فرنسا ، ولا أية محاولة فكرية أو سياسية تهدف إلى منع قيامه أو تطوره حيث لم يقم بعد في شرق أوروبا أو روسيا أو باقي بلاد العالم . وكان لا بد لكي يتخلص أي مجتمع من الرأسمالية ، من أن يمر من الاقطاع إليها ، ثم أن يتجرع مرارتها حتى الثمالة . لهذا صدق لينين عندما قال فيما كتبه عن " دور الاشتراكية الديموقراطية في الثورة " . " إن الماركسية تعلمنا أن أية محاولة لتحرير الطبقة العاملة عن غير طريق تطوير الرأسمالية محاولة رجعية " . وكانت طريقة تغيير العالم الرأسمالي أن يعمق الناس تناقضاته ، وينظموا طبقاته ، ويقفوا وراءه يدفعونه من الخلف على طريقه ليقطع الطريق في أقل وقت ممكن . أما " الاشتراكية " بمعنى التطور عن " غير الطريق الرأسمالي " أصلاً ، او التصدي الايجابي للنظام الرأسمالي وتغييره قبل أن يحول الناس إلى عبيد لا يملكون شيئاً سوى قوتهم يبيعونها ، فقد كانت تثير غضب ماركس وثورته . وقد ثار يوماً (٣٠ مارس سنة ١٨٤٦) على قائد الحركة العمالية في ألمانيا ولهم ويتلنج عندما دعا إلى الاضراب والمقاطعة الصناعية قائلاً له : " إنه لمن الخداع السهل أن تثير الشعب بغير مبالاة ، وإن ايقاظ الآمال الخيالية لن يؤدي يوماً إلى خلاص المظلومين " . ثم انهى مناقشته معه قائلاً : " إن الغباء لم يسعف أحداً قط " . ومع قبول التطور

التلقائي للنظام الرأسمالي انطلق ماركس يفتش في داخل اسلوب الانتاج الرأسمالي عن النقيضين . بدأ بالسلعة وقيمتها فأولدها فائض القيمة لينتهي إلى أن التناقض قائم بين الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج والعمل . ولما كانت الجدلية المادية تحدد لكل إنسان موقفه على أساس مكانه من علاقات الإنتاج المادية فقد قسم ماركس المجتمع الرأسمالي إلى طبقتين " الرأسماليين أو ملاك أدوات الإنتاج ، والعمال الصناعيين ، وأسمى الأخيرين " البروليتاريا " ، وحتم الصراع الطبقي بينهما طريقاً الى المستقبل ؛ لأنه الصراع الحتمي بين الملكية والعمل " محولاً إلى مخ الإنسان " . ولما كان الانتماء الطبقي – طبقاً للجدلية المادية – يقوم على أساس من علاقات الإنتاج ، فقد انتهى ماركس – منطقياً – إلى وحدة الطبقة العاملة ضد وحدة الطبقة الرأسمالية . وقال في البيان الشيوعي : " إن العمال لا وطن لهم . وإذا كانت الطبقة العاملة في حاجة إلى قيادة تنظمها وتقود صراعها الطبقي ، فإن الشيوعيين طليعة الطبقة العاملة وأكثرها وعياً ، ويتميزون عن باقي الطبقة العاملة بميزتين : " الأولى أنهم خلال الصراع الذي تخوضه الطبقة العاملة في أمة ما يركزون على أولوية مصالح الطبقة العاملة في جميع أنحاء العالم دون اعتبار للقومية ، والميزة الثانية أنهم ، دائماً وفي كل مكان ، يمثلون الحركة العمالية ككل " كما جاء في البيان الشيوعي . أما " الاشتراكيون " فهم أولئك الذين يتصدون للرأسمالية قبل أن تقضي أجلها المحتوم محاولين تغييرها ، أو حائلين دون نموها ، ولما كان مميزهم وعيهم وثوريتهم وليس مركزهم من علاقات الإنتاج فلم يكونوا عمالاً صناعيين ولا رأسماليين ، ولم تكن لهم طبقة خاصة ، أطلق عليهم أنجلز تلك التسمية التي أطلقت من قبل على قادة الثورة في عهد الاقطاع ، وأسماهم الطبقة الوسطى . قال في تقديمه للطبعة الانجليزية من البيان الشيوعي سنة ١٨٨٨ : " كانت الاشتراكية في سنة ١٨٤٧ (على عهد ماركس) حركة الطبقة الوسطى وكانت الشيوعية حركة الطبقة العاملة " . ومن هنا ، ومنذ البداية ، وعلى أساس من الجدلية المادية ذاتها ، تميز الاشتراكيون عن الشيوعيين .

فلنترك الاشتراكيين مؤقتاً لنرى كيف يحل الماركسيون الشيوعيون مشكلة الإنسان في العهد الرأسمالي .

أولاً ، هم لا يحلون المشكلة ، ولكن يعمقونها حتى تحل . وحلها الذي سيأتي في أوانه : إلغاء الملكية الفردية لأدوات الإنتاج . ولما كان البناء الفوقي (الدولة والدين والآراء والفلسفات والعقائد والحريات والأحزاب) في العهد البرجوازي قائماً على أساس علاقات الانتاج البورجوازية فإنه سيزول حتماً بزوال الرأسمالية ويقبر معها . وقد عدد ماركس ما سيلغيه الشيوعيون في الفصل

الثاني من البيان الشيوعي فقال : " إنه يمكن تلخيص النظرية الشيوعية في جملة واحدة : إلغاء الملكية الخاصة . ولا شك في أننا نهدف إلى إلغاء الشخصية البورجوازية ، والاستقلال البورجوازي ، والحرية البورجوازية ... الخ " .

ماذا يكون بعد الإلغاء ؟ .

لم يقل ماركس شيئاً محدداً .

وهكذا انتهت الجدلية المادية بماركس والماركسيين : نسبوا التطور الجدلي إلى المادة فجردوا الإنسان من حرية تطوير ظروفه . وأوجدوا النقيضين في أسلوب الإنتاج المادي ، فجردوا الإنسان من المقدرة على اختيار القضية التي يدافع عنها ويكافح من أجلها ، واستبعدوا كل الناس – فيما عدا العمال الصناعيين أو البروليتاريا – من الاسهام في الثورة ضد الرأسمالية . وحددوا النقيضين في : الملكية والعمل . ولما لم يستطيعوا حل التناقض حلاً جدلياً اكتفوا بإلغاء الملكية وبقي العمل كما كان من قبل . واعتبروا أن كل الأفكار والنظم السياسية والقانونية والحريات السائدة في النظام الرأسمالي بناء فوق الملكية الخاصة فأقبروه معها ، وعندما حكم ماركس على الحريات التي كانت سائدة في ظل الرأسمالية أن تقبر مع الرأسمالية ترك المستعبدين كما هم بدون حريات على الاطلاق .

وهكذا جاءت النظرية الماركسية المؤسسة على قواعد الجدلية المادية متضمنة نكسة للحرية . وظل لها هذا الطابع في النظرية حتى ابرزته الممارسة التطبيقية . ولقد رأينا من قبل نماذج عديدة من التراجعات النظرية ، او تطوير النظرية كما يقولون ؛ من الماركسية ، إلى اللينينية ، إلى " خبرة الاتحاد السوفييتي والديموقراطيات الشعبية والأحزاب الشقيقة في الوقت الحالي " . ورأينا كيف انعكس الصراع بين النظرية والتطبيق على الحركة الشيوعية فمزقها ، ويمزقها ، ابتداء من الانقسام بين البلشفيك والمنشفيك ، إلى الانقسام بين الصين والاتحاد السوفييتي ، وفي قلب كل حزب شيوعي أينما كان .

وتكونت من كل هذا حصيلة غنية من التجارب النظرية والتطبيقية ذات دلالة واحدة ؛ ان الجدلية المادية كمنهج عاجزة عن ان تجد حلاً للمشكلات التي طرحتها الظروف في العهد الرأسمالي . وانها بهذا تسهم اسهاماً ايجابياً في إطالة عمر الرأسمالية . ان ملايين من البشر الذين لا يعرفون الحل الصحيح ، يقفون من الاشتراكية موقفاً سلبياً أومعادياً لسبب بسيط هو أنهم يرفضون الحل الماركسي الذي يقدم إليهم الان تحت إسم " الاشتراكية " بعد ان اختار

الشيوعيون – في تراجعهم – أن يحملوا شعار الاشتراكية ، التي أسماها استاذهم انجلز " حركة الطبقة الوسطى " غير أن هذا الاختيار ليس مجرداً من دلالته التاريخية ؛ فمنذ لينين حتى اليوم تفرض الحلول الجدلية الصحيحة نفسها على التطبيق الشيوعي . ومن خلال الآلام – في ظل الشيوعية – يؤدي جدل الإنسان دوره الحتمي وإن كانت الماركسية تعوقه . وكل ما قيل إنه تطوير للماركسية ، وكل ما قيل إنه " خبرة " الأحزاب الماركسية " ليس إلا تقهقراً أمام الاشتراكية التي تغزو الشيوعية الماركسية من الداخل ، مرغمة الماركسيين – خلال الخبرة المؤلمة – على ان يقبلوا جدل الإنسان ، وتلك معركة في قلب الحركة الشيوعية لن تنتهي إلا بأن يكسر الماركسيون قيود الفلسفة الماركسية ، فيكسبوا حرية جديدة يسهمون بها في حل مشكلة الانسان في العهد الرأسمالي . وإلى أن تنتهي ، سيظل الصراع بين النظرية والتطبيق قائماً ، وسيظل الركب الاشتراكي مفتقداً الماركسيين في صفوفه ، وسيبقى الماركسيون عاملاً مساعداً على تدعيم الرأسمالية وإطالة بقائها ، وعاملاً معوقاً لجهود الاشتراكيين في كل مكان . أي سيبقون في صفوف الرجعية وإن كانوا من " الطبقة " العاملة أو قادة لها .

-١٩ -

وبينما وقفت الجدلية المادية عاجزة عن التقدم ، تقدم عدد من الفلاسفة والكتاب بسيل من النظريات ، تحاول كلها أن تقنع الناس بأنه لاتوجد مشكلة ، ولا يوجد حل ، وأنه يكفي الناس أن ينص في الدساتير على أنهم أحرار حتى لو لم يستطيعوا ممارسة هذه الحرية ، أي أن الحريات السلبية الشكلية هي أقصى ما يمكن أن يصل إليه التحرر . وقد سبق أن عرضنا لبعض من تلك النظريات . وموقفها السلبي يمزق القناع الفلسفي الذي تتستر وراءه : فهي غير علمية لأنها تتجاهل مشكلات قائمة فعلاً . وهي خادمة للرأسمالية لأنها تبرر الاستغلال . وهي رجعية لأنها تريد أن توقف تطور الحرية عند الحد الذي وصلت إليه الثورة الفرنسية .

وعندما تعجز كل تلك النظريات عن إخفاء المشكلة التي يعانيها الإنسان في ظل الرأسمالية يلجأ بعض الرجعيين إلى الدين يؤولونه على هواهم ؛ يغرون الناس بالجنة في السماء بديلاً عن جنة في الأرض ، وكأنما قد خلق الإنسان في الأرض عبثاً . ثم يلجأون إلى الشيوعية والماركسية يرهبون بها المتذمرين الثائرين متخذين من نكسة الحرية في الماركسية آية لهم . ويقدمون " الاشتراكية " إلى الناس على أسس ماركسية ، موهمين الناس بأنها الاشتراكية الوحيدة التي لا إشتراكية غيرها ، وأنها الغاية التي يسعى إليها كل الاشتراكيين في الأرض .

وبذلك يسهم الرأسماليون في تدعيم الماركسية والإبقاء عليها ، لأن في هذا ذاته تدعيماً للرأسمالية وإبقاء عليها . ويستفيد الرأسماليون من أخطاء الماركسيين أضعاف أضعاف ما يستفيدون من تبريرهم النظري المنهار . ويجد أمثال مارتن ديز رئيس لجنة النشاط المعادي لأمريكا الجرأة والمبرر ليقول : " لو أن الحكومة الديموقراطية تحملت مسئولية القضاء على الفاقة والبطالة فإنها ستمهد الطريق – ببساطة – للدكتاتورية ، وليس ثمة أسهل من ان يوضع كل شخص في هذا البلد في عمل إذا كنا راغبين في أن ندفع ثمن العبودية " . إنها المغالطة الذكية تستغل الإخلاص الغبي .

غير ان كل هذا لا يجدي الرأسماليين شيئاً ، لأن المشكلة قائمة ملحة ، ولأن جدل الإنسان يؤدي دوره الحتمي في قلب الرأسمالية ذاتها .

فالرأسمالية لم تنته إلى ما قاله ماركس ، لأن الإنسان الجدلي لم يسمح لها بأن تمتد تلقائياً في المستقبل . فلم تتركز رؤوس الأموال في أيدي قلة من الناس ، ولم تنخفض الأجور ، ولم تزد ساعات العمل ، ولم تنقسم المجتمعات إلى طبقتين لا ثالثة لهما ، بل أن العكس هو الصحيح . إن غنى القلة لم يمنع كثيراً من الناس من ان يكونوا اغنياء . كما انه في كل يوم تظهر صناعة جديدة تحتاج إلى مزيد من الأيدي العاملة . ولم يقض استعمال الآلات على العمال ، ولم يغن عن جهودهم الخلاقة . ومن ناحية أخرى فإن أجور العمال في ازدياد مستمر في قلب الرأسمالية ، فإن الحقوق الديموقراطية والتنظيم النقابي وحق الإضراب والتحديد الجماعي للأجور قد سلب الرأسماليين قدراً كبيراً من مقدرتهم على فرض إرادتهم . واستطاع الكفاح الفعلي الإيجابي ان يحول دون ان تكون الدولة أداة طيعة في أيدي الرأسماليين ، فتدخل المشرعون في الدول الرأسمالية ففرضوا حدوداً دنيا للأجور ، كما فرضت شروط تشغيل النساء والأطفال . وفرض على مالكي المنشآت الصناعية أن يوفروا لعمالها العناية الطبية ، والعلاج بدون مقابل ، وان تؤمن حياتهم ضد إصابات العمل وضد الشيخوخة ؛ أما عن ساعات العمل فإنها محددة بالقانون ، ولم يعد الرأسماليون قادرين – دائماً – على أن يشغلوا العمال ما شاءوا من الوقت ، وان يفرضوا عليهم ما شاءوا من الشروط .

كل هذا في ظل الرأسمالية في كثير من الدول والمجتمعات . حلول على الطريق الاشتراكي وإن كان النظام الرأسمالي يضغطها فتبدو قاصرة او مشوهة .

إذن فالرأسماليون – كالماركسيين – يتراجعون ، ولكنهم – كالماركسيين أيضاً – يقولون إن هذا تطوير للرأسمالية .

والذين يقولون هذا يغالطون .

إن كل تلك المكاسب التي تحققت في داخل النظام الرأسمالي انتصارات للاشتراكية . إنها الاشتراكية تغزو الرأسمالية من الداخل . فالرأسمالية نظام اقتصادي قائم على قوانين اقتصادية واضحة : المنفعة الشخصية ، والعرض والطلب ، والمنافسة الحرة ، أي حيدة الدولة وسلبيتها في مواجهة النشاط الفردي . فإذا كنا نريد أن نعرف ما هي الرأسمالية فلا ينبغي أن ننظر إليها حيث تتراجع تحت الضغط الاشتراكي ، ولكن حيث فرضت قوانينها .

والذين يغالطون يحتجون بما يقولون على كارل ماركس ، ويرددون كالببغاوات ان ما توقعه ماركس من الرأسمالية لم يقع ، فليست الرأسمالية إذن ما عرفه ماركس ، وهو منتهى الجهل بالماركسية والرأسمالية كليهما .

فقد كان ماركس من أوائل من كشفوا الغطاء عن حقيقة الرأسمالية . لم يكن في ذلك مدعياً ولا دعياً . فقد وجد ان الرأسمالية نظام محكم للاقتصاد له قوانينه الصارمة . ووجد ان فلاسفة المذهب الحر قد أرسوا تلك القوانين على قواعد صلبة ، فلم يناقشهم ولم يعترض عليهم ، وتلقى الخيوط من ايديهم وسار معها إلى نهايتها ، وإذا به يكتشف ، عن طريق البحث المجرد من العاطفة ، أن الرأسمالية في طريقها إلى تلك الصورة المفزعة التي رسمها ، والتي كانت ثمارها العفنة قد بدأت تزكم انوف الناس منذ قرنين من الزمان . وعندئذ أطلق ماركس نداءه منذراً الناس بمخاطر الرأسمالية .

ولو لم يفعل ماركس غير هذا لاستحق ان يكون من الخالدين .

فقد عرفنا منه التطور التلقائي للظروف الرأسمالية ، وامتدادها من الماضي إلى المستقبل حيث المصير المفزع . كان لابد عندئذ من ملايين الضحايا حيث يجد الناس أنفسهم وليس أمامهم إلا الثورة التي نادى بها ماركس وتنبأ بوقوعها . ثورة الذين لا يملكون شيئاً فيدمرون كل شيء . ولا يهم أن تلك النبوؤة لم تتحقق ، فإن في هذا أكبر انتصار لكارل ماركس . فقد كان كشفه الصادق للمصير التعس الذي ينتظر البشرية في ظل الرأسمالية تحديداً للثمن الفادح الذي يدفعه الناس لقبول الرأسمالية ، وحافزاً لتصدي الناس للرأسمالية ليحولوا دون أن تصل بهم إلى

ذلك المصير . وإذا كان ماركس لم يفطن إلى الدور الحاسم الذي لعبه كإنسان عظيم في التاريخ فغير به وجه التاريخ بعده ، فإن هذا لا يمنع أن يكون كشفه المستقبل التلقائي للرأسمالية ديناً يدين به الاشتراكيون بل الإنسانية كلها لكارل ماركس .

فبعد ماركس ، وتحت تأثيره — وإن كان على غير ما أراد — توالت جهود الاشتراكيين — لا ليدفعوا الرأسمالية إلى مصيرها القاتم — ولكن ليحولوا دون أن تصل بالإنسان إلى ذلك المصير ، واختارت كثير من الأمم الطريق " غير الرأسمالي " سبيلاً الى المستقبل . وتحت الضغط الفكري والتطبيقي تراجعت الرأسمالية ولا تزال تتراجع . وما نراه الآن في كثير من الدول ليس الرأسمالية الظافرة بل الإشتراكية تغزوها . إنها الرأسمالية مهزومة .

– ٢٠ –

الاشتراكية تغزو الماركسية إلى حد قبول الماركسيين التطور " غير الرأسمالي " و " دولة كل الشعب " والديموقراطية ، تنازلاً منهم للحرية التي يتجه إليها التاريخ . والاشتراكية تغزو الرأسمالية إلى حد قبول الرأسماليين تدخل الدولة ، و " تأميم بعض وسائل الإنتاج " و " التأمينات الاجتماعية " تنازلاً منهم للحرية التي يتجه إليها التاريخ . وفي الوقت ذاته يقاومون التاريخ في إتجاهه إلى غايته ، وقد يتآمرون ويتحايلون ، فيتركون وراءهم النظريتين المتضادتين — كما يزعمون — فينقلب حل أزمة الإنسان في عهد الرأسمالية إلى " مباراة " سلمية على يد خروتشوف الماركسي وكيندي الرأسمالي . ويقتسمون كوريا وفيتنام ، كما يقتسمون القوة الذرية ، فيحبس كل من الطرفين " العلم " بها عن الناس جميعاً وعن شركائه على وجه خاص ، ولو أفلحوا لاقتسموا الأرض بمن عليها ، وفي هذا يتساومون .

غير أن الاشتراكيين في باقي أنحاء الأرض يجادلون جدلاً ثورياً ، فيتحدون ظروف التخلف في بلادهم النامية ، رافضين الماركسية والرأسمالية كلتيهما ، متتبعين الحلول الجدلية الصحيحة أينما كانت في الشرق أو في الغرب يتبنونها ويلائمون بينها وبين واقعهم مبتدئين دائماً من ذلك الواقع . أغنى التقدم العلمي إدراكهم لظروفهم ، وأغنت تجربة الدول الأخرى تصورهم المستقبل الذي يتطلعون إليه . عرفوا من الدول الرأسمالية كيف يؤدي النظام الرأسمالي إلى الاستغلال الذي لا يحجبه الرخاء ، وعرفوا من الدول الشيوعية الإرهاب الذي لا يحجبه إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج ، فأغناهم هذا وذاك عن مرارة التجربة ، واتخذوا الاشتراكية مثلاً أعلى يبغونه حياة من الرخاء والحرية معاً . وبذلك أصبح التناقض بين الماضي (الظروف

المتخلفة) والمستقبل (الاشتراكية) عميقاً ، فأصبح الصراع حاداً وأصبحت مشكلاتهم أكثر إيلاماً . لا وقت إذن للانتظار فلا بد مما ليس منه بد . ورفعت أغلب الشعوب شعار " عدم الانحياز" تعبيراً عن رفض الطريق الماركسي والطريق الرأسمالي معاً ، وشعار " الاشتراكية " تعبيراً عن سعيها إلى الحل الصحيح لأزمة الإنسان كما تعلمتها من التجربة الرأسمالية . ثم اندفعت تحاول بناء المستقبل تحت الشعارين منهجها " التجربة والخطأ " ، فيأتي المستقبل آناً رأسمالياً فتعدله ، وآناً شيوعياً فتغيره ، وآناً اشتراكياً فتبقيه . وتبدد من الجهد ما تقتضيه التجربة وتستنفد من الطاقة ما يضيع في الخطأ ، وتتحمل هذا كله بثورية فذة لا ينقصها إلا الثقافة . وكثيراً ما يحدث أن يجنح بعض الثوريين – تخلصاً من آلام التجربة والخطأ – إلى اختيار نظرية " متطورة " او لكي " يطوروها " فينقلب بعضهم إلى ماركسيين فقط خوفاً من الشيوعية ، وينقلب بعضهم إلى ديموقراطيين فقط خوفاً من الرأسمالية ، أي يلجأون إلى النظريات التي هلهلتها التجربة ، يستعيرونها أثمالاً من الذين يحاولون طرحها وراءهم ، فلا تستر الصادقين منهم ولا الانتهازيين ، او يلفقون من أثمال النظريتين غطاء للجهل فلا يفلحون .

وكذلك يفعلون .

هنا وقفة الناس في التاريخ المعاصر ، يكابدون مشقة الانطلاق إلى الحرية ، ويبدد طاقتهم الرجعيون من الرأسماليين او الماركسيين او المغامرين الانتهازيين . ويدعي كلهم " الاشتراكية " حتى يكاد أمرها أن يختلط عليهم أنفسهم ، فهم في حيرة من أمرهم ، يعبرون عن حريتهم بهذا الضجيج الفارغ الذي يملأ آفاق التاريخ المعاصر ، يثيره صراع التقدميين فيما بينهم حول علاقة الحرية بالاشتراكية ، تاركين للرجعية فرصة الحياة أكثر مما تستحق ، وتاركين لها فرصة التضليل إلى حد ادعاء الاشتراكية ذاتها .

فلنمض مع التاريخ إلى غايته لنرى كيف يحدد لنا " جدل الإنسان " علاقة الحرية بالاشتراكية .

-٢١ -

تتبعنا تطور الحرية (غاية التاريخ) ووصلنا بها إلى أزمتها في ظل النظام الرأسمالي . ويمكننا بسهولة أن نلاحظ أن التطور كان يتم في حركة جدلية ، تثور المشكلة فيبدأ البحث عن حل ، وتقترح الحلول في شكل نظريات وآراء ومذاهب ، تتفاعل خلال الجدل الاجتماعي إلى أن يصبح الحل واضحاً من حيث مضمونه ، وامكانيات تنفيذه ، فينفذ في الواقع ، سلمياً ، او ثورياً ،

تبعاً لموقف الرجعية ومقاومتها ، ويتقدم الانسان خطوة يكسب بها حرية جديدة . وتنضم الحرية الجديدة إلى ما سبقها من حريات . وبهذا الحل تختفي المشكلة القديمة ، ويمارس الانسان حرياته بما فيها من إضافة جديدة . ويتبين خلال الممارسة أنه في حاجة إلى مزيد من الحرية وأن الظروف التي تمت وتجمعت تتحدى إرادته في موضوع جديد ، فيتطلع إلى المستقبل يتصوره خالياً من ذلك التحدي ، ويشكل مثله الأعلى ظروفاً تناقض ظروفه وأكثر منها حرية . ولكن الماضي يقف في سبيل المستقبل ، ومن هذا التناقض تثور المشكلة ويبدأ البحث عن الحلول ، وتوضع النظريات ، وينقسم المجتمع إلى رجعيين وتقدميين ... وهكذا ، فالتطور مضى ويمضي في تلك الحركة الجدلية من الماضي إلى المستقبل ؛ من الحرية الجزئية إلى الحرية الأكثر شمولاً . وقد علمنا جدل الإنسان أن التاريخ ثابت على غايته ، لأن التطور جدلي حتماً ، ولن الجدل إضافة حتماً ، فالتاريخ لا يتراجع ولا يعود سيرته الأولى ، كماعلمنا أن غايته الحرية دائماً .

ومن هنا تتحدد العلاقة التاريخية بين الرأسمالية والاشتراكية ، ليست الاشتراكية الوجه العكسي للرأسمالية ، ولكنها نظام للحياة أكثر تقدماً من النظام الرأسمالي لأنه أكثر منه حرية . لا وجه إذن للمقارنة بين الرأسمالية والاشتراكية ؛ لأن الاشتراكية أكثر شمولاً إذ هي إضافة وتقدم . الاشتراكية حرية جديدة ، وبغير هذا لا تكون اشتراكية ، ولا تكون حلاً حتمياً لأزمة الإنسان في العهد الرأسمالي ، ولا تحقق دورها في التطور التاريخي . ومؤدى هذا أن يكون للإنسان في ظل الاشتراكية كل الحريات التي كسبها في تاريخه الطويل المرير . تكون له حريته من الرق التي كانت حلاً لمشكلات العهد العبودي ، تضاف اليها حرياته المدنية والسياسية التي كانت حلاً لمشكلات العهد الاقطاعي . ليست الاشتراكية إلغاء تلك الحريات حتى لو كانت سلبية ، فإن الحرية السلبية تحرر من قيود كانت مفروضة ؛ لأن التطور الجدلي لا بد أن يتجه إلى الأمام ، أي أن يضيف ويكمل تلك الحريات لا أن يلغيها . ليست الاشتراكية – إذن – إلغاء حرية الملكية او إلغاء الحريات السياسية ، ليست الاشتراكية إلغاء بل إضافة. ذلك مكانها في التاريخ محدداً على ضوء غاية الانسان واتجاه تاريخه .

وعلى هذا ، ليس تقدماً – على أي وجه – إلغاء ما كسبه الإنسان من حريات بحجة الاشتراكية .

إذن ماذا تضيف الاشتراكية إلى حرية الانسان ؟

ما مضمون الاشتراكية ؟

وقفنا بالتطور الجدلي للحرية عند الحريات السلبية : حرية الحياة لا تحقق للإنسان ضرورات الحياة من مأكل وملبس ومسكن وعلاج ودواء ، بل تكتفى بمنع قتله إن كان حياً ، فإن قتل أوقعت العقاب بالقاتل (وهل يجدي المقتول شيئاً ؟) والإنسان " حر" بعد هذا في أن ينتحر أو يتشرد أو يمرض حتى يموت أو يجوع فيضعف حتى يموت أيضاً . وحرية الفكر لا توفر للإنسان أسباب العلم والمعرفة والثقافة ، ولكن تعني أن أحداً لا يمنعه من أن يفكر كما يشاء (وهل يستطيع أحد أن يمنعه ؟) . وحرية العمل لا توفر للإنسان العمل الذي يريده ويتفق مع كفاءته ، ولكن تعني أن أحداً لا يسخره بدون أجر ، ولا يمنعه أحد من ان يكون عاطلاً . وحرية التعاقد لا تضمن للإنسان مصلحته التي تعاقد عليها ، ولكن تمنع القانون من أن يعدل العقد ولو كان فيه غبن . وحرية التملك لا توفر للإنسان الملكية الفعلية التي يمارس فيها حريته ، ولكن تعني أنه إن تملك شيئاً فلا تجوز سرقته ، وفيما عدا هذا فهو حر في أن يملك أو لايملك ، ولو كان لا يملك قوت يومه إلا إذا باع نفسه كما يفعل كثير من النساء والعاملين والمتعلمين . والحريات السياسية تعني أن يقول الإنسان رأيه – إن شاء – في اختيار جهاز إدارة الدولة (الحكومة) ولكن لا تعني أن تكون الدولة تحت سيطرته ، أو أن تتدخل الحكومة التي اختارها لتضمن حرياته ، لأن كل تلك الحريات السلبية كانت تحرراً من تدخل الدول والحكومات .

كانت تلك الحريات السلبية حلاً تقدمياً لمشكلة الحرية في عهد الاقطاع ، وبمجرد تحققها أضيفت إلى الظروف ، ثم بدأت – مع باقي عناصر الظروف – تطرح مشكلة جديدة .

فقبيل القرن التاسع عشر ، وخلاله ، كانت الطبيعة (أحد عناصر الظروف) قد تحددت وتم اكتشافها ، كما تحددت – إلى حد كبير – إمكانياتها المتاحة تلقائياً ، قاصرة على أن تشبع حاجة الإنسان . فاتجه الناس إلى الإنتاج الزراعي والصناعي يطورونه ويزيدون منه ، لأنه الطريق الوحيد الذي يعوض الفارق الكبير بين حاجة الإنسان والإنتاج الطبيعي . غير أن العمل لا يكون مثمراً إلا إذا قام على أساس من العلم والمعرفة الصحيحة بقوانين الطبيعة . وقد عرف الناس من أمر الانتاج الزراعي ما يسميه الاقتصاديون " قانون الغلة المتناقصة " ، ومؤداه أن ناتج الأرض من الزراعة لا يزيد كلما زاد ما يبذل فيه من جهد ، بل يقف عند قدر من الانتاج تحدده القوانين الحتمية التي تحكم طبيعة الأرض ، فلا يزيد بعد هذا مهما بذل فيه من جهد . ويسمي الاقتصاديون ذلك القدر من الإنتاج الزراعي " الغلة الحدية " . وعرف الناس من أمر الإنتاج

الصناعي ما يسميه الاقتصاديون " قانون الغلة المتزايدة " ، ومؤداه أن كل جهد فيه إنتاج جديد ، وكل مزيد من الجهد مزيد من الانتاج إلى مالا نهاية . وبهذا تحدد مصدر بناء المستقبل تحديداً علمياً : المحافظة على الثروة الطبيعية ، ثم الانتاج الزراعي حتى الغلة الحدية ، ثم الانتاج الصناعي مصدراً مفتوحاً بغير حد لمزيد من الحرية . في سبيل تلك الغاية حقق الإنسان " الثورة الصناعية " وانطلق – بعد أن تحرر من عبء الرجعية الاقطاعية – يصارع الظروف في كل مكان ، ويسخر الطبيعة لإرادته ليوفر من الانتاج ما يحقق لحرياته مضمونها ، وقد نجح في هذا إلى حد كبير حتى اصبحت السلع المصنوعة المصدر الرئيسي لإشباع حاجات الناس في أوروبا الغربية في القرن التاسع عشر على وجه خاص . وبهذا أصبح مصير كل الناس – المستهلكين – في سعيهم إلى إشباع حاجاتهم متوقفاً على الإنتاج وكميته واستقراره وشروط الحصول عليه . هنا بدأت المشكلة الجديدة وكانت – كما هي دائما – مشكلة حرية ، موضوعها – هذه المرة – الملكية الفردية لمصادر الانتاج الصناعي (وليس أدوات الإنتاج فقط) . فباسم حرية التملك بما تتضمنه من حرية الاستعمال والاستهلاك والتصرف ، سيطر مالكو مصادر الانتاج الصناعي على الناس وفرضوا عليهم إرادتهم .

نقول الناس ونعني أغلبهم . وأنه لمن الخطأ الفاحش الذي تؤدي إليه مناهج البحث الخاطئة ، ويكذبه الواقع ، أن يحصر ضحايا الرأسمالية في العمال الصناعيين (البروليتاريا فقط)، وأن ينقلب الأمر إلى معركة خاصة بين فئتين تتنازعان السلطة ، تنتهي بأن تصبح البروليتاريا حاكمة وتصبح البورجوازية محكومة ، أو تتبادل الطبقات اماكنها كما قال ماو تسي تونج في " التناقض " وظن أنه قد حل بذلك مشكلة .

إن ضحايا الرأسمالية جبهة عريضة تضم أغلب الناس .

فقد سيطر الرأسماليون أولاً على مصادر المواد الخام اللازمة لصناعتهم ، وفرضوا إرادتهم – بقوة السلاح – على شعوب بأكملها (بكل ما فيها من فئات : رأسماليين وفلاحين وعمال وكتاب ... الخ) . فرضت العبودية على شعوب بأكملها باسم الاستعمار فأحال المستعمرون حياتها خراباً ، وأكرهوها على أن تبقى أو أن تعود إلى مرحلة التخلف الأولى ، تجمع ثروات الطبيعة وتسلمها إلى السادة المستعمرين . أولئك أول ضحايا الرأسمالية الأوروبية وأن جهل الاشتراكيون " الطبقيون " . شعوب من ملايين البشر في أفريقيا وآسيا وأمريكا .. هرستهم أدوات الإنتاج في مصانع أوروبا قبل أن تكون أجور العمال الأوربيين على أدوات الإنتاج وساعات عملهم

مشكلة . وسيطر الرأسماليون على الفلاحين فحولوا مزارعهم إلى مراع وغابات (كما حدث في انجلترا مثلاً) لتزود مصانعهم بمواد خام إضافية ، وبأيد عاملة لا تملك إلا جهدها تبيعه لتأكل . وسيطروا على الصناعة والمنشآت الصناعية والنقل والتجارة ، فكونوا الاحتكارات تآمراً بين القلة ، للقضاء على منافسيهم مجردين إياهم من حرية المنافسة وحرية العمل ذاته . وسيطروا على العاملين المباشرين على أدوات الانتاج (البروليتاريا) ففرضوا عليهم شروط العمل على الوجه الكريه الذي تحدثنا عنه في الفصل الأول من هذا الكتاب . وسيطروا على المتعلمين ورجال الدين والكتاب والفنانين وأحالوا كثيراً منهم أجراء صريحين أو مأجورين يسخرون إنتاجهم لمصلحة القادرين على إمدادهم بما يشبع حاجاتهم . وسيطروا على الحكومات والانتخابات والاحزاب والصحافة عن طريق الشراء أو الرشوة او اصطناع الأزمات . وسيطروا – فوق هذا – على مجموع الشعب بكل فئاته كمستهلكين ، يتحكمون فيهم ويفرضون إرادتهم حتى في أدق شئون الحياة الشخصية عن طريق تحديد أنواع المنتجات وشروط الحصول عليها ، وهو ما يسمونه " التحكم في الأسواق " .

جبهة عريضة من البشر ، تضم العمال ، ولكنها أعرض من هذا بكثير ، أحالتها الرأسمالية إلى جبهة من العبيد .

كيف تسنى للرأسماليين أن يفرضوا سيطرتهم على هذا الوجه ؟

الندرة والحاجة .

فلو بلغ الانتاج حداً من الوفرة يكفي حاجات الناس جميعاً ، ويفيض بحيث يتاح لكل إنسان أن يحصل على ما يكفي حاجته ، لما استطاع مالكو مصادر الانتاج أن يفرضوا سيطرتهم على الناس وان يتحكموا في حياتهم ؛ لأن ما ينتج لابد أن يستهلك ، ومع الوفرة الكافية يكون القول الأخير في الانتاج للمستهلكين لا للمنتجين . ولو أن الناس قادرون على أن يستغنوا عن حاجاتهم أو أن يحددوا تلك الحاجات ، لما استطاع مالكو مصادر الإنتاج أن يفرضوا عليهم إرادتهم ، لأن القول الأخير في منفعة الإنتاج يكون – حينئذ – للمستهلكين لا للمنتجين . كذلك تتحدد قيمة السلعة في النظام الرأسمالي بالندرة والمنفعة . وكذلك ينتج الرأسماليون بشرط ألا يصل الإنتاج إلى حد الكفاية ، ولو أغلقوا مصانعهم ودمروا إنتاجها . ويغرقون الأسواق بشرط ان يظل الناس في حاجة ، ولو بتحديد الأسعار على وجه يعجزهم عن أن يحصلوا مما هو مطروح فعلاً على ما يشبع

حاجتهم . الإنتاج مع المحافظة على الندرة ، والبيع مع المحافظة على الحاجة ، ليظل لإنتاج الرأسماليين قيمة ، تلك مصيبة الإنسان في الرأسمالية .

المهم ، أن الندرة والحاجة كلتاهما ذاتا طابع اجتماعي . فالندرة تعبير عن عجز المجتمعات في صراعها ضد الظروف عن ان تصل إلى عالم الكفاية من المنتجات المزروعة أو المصنوعة . وهذا التخلف – وإن كان في استطاعة الانسان أن يتخطاه – إلا أنه ، حيث يكون – في مرحلة معينة – وليد ظروف طبيعية وتاريخية لا يستطيع الانسان أن يلغيها ، فهي ماضيه الذي يفلت من إرادته . والحاجة التي تحدد منفعة الانتاج حتم على الانسان بحكم القوانين الحتمية التي تحكمه كوحدة من المادة والذكاء ، لا يستطيع ان يتحرر منها إلا بإشباعها . وقد " استغل " الرأسماليون مرحلة الندرة التي لم تتجاوزها المجتمعات بعد ، وحاجة الناس المتجددة دائماً ، في أن يفرضوا إرادتهم لأنهم مالكو مصادر الكفاية والشبع . وهذا ما يسمونه " القهر الاقتصادي " . ولقد استطاع الرأسماليون عن طريق القهر الاقتصادي ان يسلبوا كثيرا من الناس كل الحريات التي كسبوها من قبل حتى حرية المأكل والملبي والمسكن ، أي حرية المحافظة على وجودهم ذاته ، وبذلك عادوا بهم – كرهاً – إلى البربرية الأولى حيث كان الإنسان يسعى حين يسعى تلبية لنداء أمعائه بحثاً عن حريته من الطبيعة فيه ، حتى يتسنى للرأسماليين أنفسهم ان يحصلوا من الحريات على ما يصل إلى حد التحرر من عناء العمل . ذلك هو " الاستغلال " مشكلة الإنسان في العهد الرأسمالي ، حيث يستغل قلة من الناس – عن طريق القهر الاقتصادي – امكانيات المجتمع وظروفه وحاجة الناس فيه ، ليحققوا لأنفسهم طوراً من الحرية ، تحول ندرة الامكانيات دون أن يتحقق للناس جميعاً . أو كما يقال يسخرون المجتمع لمصالحهم .

وذلك أيضاً هو النقيض من الماضي : حريات سلبية لا تجد المضمون الذي يمارس الإنسان فيه حريته ، واستغلال لكل الامكانيات التي تقدمها الظروف لحساب مالكي مصادر الانتاج .

ما النقيض من المستقبل ؟

ظروف أكثر حرية .

ظروف فيها كل الحريات التي كسبها الإنسان ، يضاف إليها أن تتحول الحريات السلبية إلى حريات إيجابية ، أوحقوق . أن تجد الحريات مضمونها : أن تكون حرية الحياة حياة صحية آمنة من الخوف والجوع والمرض . وتكون حرية الفكر علماً وثقافة متاحة بدون فقر ، مزدهرة بدون ارهاب . وتكون حرية العمل عملاً فعلياً دائماً يختاره العامل فيه القادر عليه . وتكون حرية الارادة والتعاقد

طريقاً مضموناً إلى تحقيقالغاية من العقد . وتكون حرية التملك ملكية حقيقية يمارس الانسان فيها حريته . وتكون الحريات السياسية اسهاماً إيجابياً في الحكم والسيطرة على الدولة ... الخ . كل هذا في إطار من الجدل الاجتماعي : علم الجميع ، ورأي الجميع ، وعمل الجميع ، لمصلحة الجميع . لكل حسب اسهامه في الجدل الاجتماعي . لكل حسب عمله : علماً ، أو رأياً ، أو عملاً . حرية ايجابية بدون استغلال .

هذا هو النقيض من المستقبل إنه الاشتراكية .

– ٢٣ –

كيف يحل التناقض ويتحقق المستقبل ؟

الطريق الوحيد هو جدل الانسان . التصدي الحاسم للظروف وايقاف تطورها التلقائي وتغييرها . الانتاج ، ثم الانتاج ، ثم مزيد من الانتاج . تحدي الطبيعة على أسس من العلم ، وتسخير امكانياتها بتعبئة شاملة لكل الجهود لتوفير الانتاج . لخلق مضمون الحريات السلبية خلقاً . ليصل الناس إلى عالم الوفرة الذي يتيح لكل إنسان فيه الموضوعات التي يمارس فيها حريته ، فيصبح أكثر حرية من ذي قبل ، لأنه- حينئذ – إن أراد فعل ، بعد أن كان يريد – وله حرية الارادة – ولا يجد محلاً لارادته . بعد أن كان حراً ولا يجد موضوعاً لحريته . والإنسان بما له من قدرة جدلية قادر على ان يحقق هذا المستقبل . غير أنه لكي ينجح يجب أن تكون حركته إليه قائمة على أسس علمية ؛ أي متفقة مع قوانين تطور المجتمعات . وقد عرفنا الجدل الاجتماعي من قبل ، وعرفنا الديمقراطية نظاماً للجدل الاجتماعي لا يتم التطور عن غير طريقه . ثم عرفنا أن بداية الجهد الجدلي الناجح تكون من المشكلة التي يلتقي بها الماضي والمستقبل ، لا يتخطاها ليقفز إلى ما بعدها ، فهو عندئذ جهد فاشل . لهذا فإن الطريق إلى المستقبل الإشتراكي يجب أن يبدأ من المشكلة التي يطرحها النظام الرأسمالي ليحلها قبل أن يمضي إلى بناء المستقبل . والمشكلة هي الاستغلال الرأسمالي والقهر الاقتصادي . لقد سلبت الرأسمالية المستغلة الناس – كرهاً – الحريات التي كسبوها ، فطرحت مشكلات كانت قد حلت ، وأكرهت الناس على أن يبدءوا من البداية ، أي أن يكافحوا الظروف الرأسمالية لمجرد التحرر من الجوع ، والمرض والموت . وجرد استئثار القلة الرأسمالية بإمكانيات الظروف الاجتماعية ، كل من عداهم من إمكانيات المحافظة على حرياتهم الأولى ، فأصبح جهد الناس منصرفاً عن بناء الحياة الاشتراكية ، أي عن كسب مزيد من الحرية . وأصبح التحرر من الاستغلال خطوة أولى إلى الاشتراكية . ولما كانت

الملكية الفردية لمصادر الانتاج بما تتضمنه من حرية الاستعمال والاستهلاك والتصرف هي سلاح المستغلين في عالم الندرة والحاجة ، فلا بد – لكي يتحرر الإنسان من الاستغلال – من أن يجرد المستغلون من مقدرتهم على الاستغلال ، والقهر الاقتصادي ، ولو أدى هذا إلى تجريدهم مما يملكون .

ذلك في المجتمعات التي نمت فيها الرأسمالية . أما في المجتمعات المتخلفة ، أو النامية ، فإن التخلف هو المشكلة الأولى ، والإنتاج هو الحل الأول . أما الاستغلال الرأسمالي الذي لم يقم بعد ، فثمة الفرصة الكبرى لمنع قيامه أصلاً . البداية هنا من مشكلة التخلف ، والانطلاق إلى الإشتراكية مباشرة عن غير الطريق الرأسمالي . والسبيل إلى هذا أن نطهر مصادر الإنتاج من المقدرة على الاستغلال والقهر الاقتصادي ولو بتحريم ملكيتها ملكية فردية ، أو بالسيطرة عليها ، وهي في أيدي من يملكونها .

ألا يعني هذا تجريدهم من حرية التملك ؟

لا . فقد قلنا عندما تحدثنا عن الحريات في جدل الإنسان : " إن انحصار الحرية في الحركة الجدلية يحدد مجالاتها واتساقها في الزمان تبعاً لترتيب الحركة الجدلية ذاتها ، ويقدم لنا أنواعاً من الحريات غير مختلطة بل محددة كل منها بالأخرى تحديداً مصدره قانون الجدل نفسه . فمثلاً إذا قلنا إن الحرية للإنسان وحده ، وإن الانسان جهاز الجدل ، أصبحت للإنسان حريات أساسية متصلة بوجوده ؛ لأن الإنسان الجدلي يجب ان يوجد أولاً ، وان يحفظ له هذا الوجود حتى يستطيع أن يتطور . وعلى هذا يكون كل ما يعدم وجود الإنسان ، او يضعفه ، او يعطله ، إهداراً لحرية الإنسان . فالقتل ، والاعتداء على الجسم ، والمرض الجسدي . أو العقلي ، والجوع ، إهدار صريح ، وإجرامي ، لحرية الإنسان في الوجود . ولما كان الوجود شرط الجدل ، فإن حرية الوجود شرط التطور ، أي لها أولوية التحقق على أية حريات أخرى ... وحرية الجدل ذاتها منضبطة في ترتيبها بقانون الجدل . فحرية المعرفة شرط لحرية الرأي وتحدها ، وحرية الرأي مكملة لحرية المعرفة ولا تلغيها " . وقلنا : " كل هذا حتمي . لأن حرية الإنسان في هذه الحتمية ، ولا حرية له فيما يخالف ما تقضي به القوانين العلمية . لهذا كان حتماً ان تحدد الحريات على ما بيناه منضبطة في ترتيبها على الحركة الجدلية " .

ولما كانت الملكية واستعمالها واستهلاكها والتصرف فيها تابعة لآخر حركات الجدل (حرية العمل أو التصرف) فإن مداها العلمي يقف عند حرية الوجود ، وحرية المعرفة ، وحرية

الرأي . وبهذا لا يجوز لإنسان أن يستعمل حرية التملك استعمالاً يسلب الناس إمكانيات الحياة والمحافظة عليها ، أو يهدد سلامتهم أو يضر صحتهم ، او يحرمهم من حرية المعرفة ، أو حرية الرأي . إن هذه حريات تقف عندها حدود حرية الملكية الفردية ، بحيث لا تعتبر بعد هذا حرية بل عدواناً . ولما كانت الحريات في المجتمع تنقلب حقوقاً أي مجالات للنشاط يحد بعضها بعضاً ، فإن تجاوز حق الملكية الفردية حدوده العلمية يحيله إعتداء فلا يصبح بعده مشروعاً . وبؤرة الفساد في النظام الرأسمالي أنه يسمح لحرية التملك بأن تتجاوز حدودها فتصبح استغلالاً . وقد تجاوز الرأسماليون الحدود العلمية لحق الملكية الفردية ، فأسمينا تجاوزهم قهراً اقتصادياً واستغلالاً ، ضحاياه جبهة عريضة من الشعوب ومن الناس تكاد أن تشمل الناس جميعاً ما عدا المستغلين أنفسهم .

لقد ظل علماء الاقتصاد الاشتراكيون ردحاً من الزمان يحاولون تبرير إلغاء الملكية الفردية أو تحديدها على أسس اقتصادية . وأظهر محاولة تلك التي حاولها ماركس عندما قال إن قيمة كل سلعة تتحدد بالعمل وحده ، ليصل من ذلك إلى فائض القيمة الذي يتراكم ليكون ملكية فردية ، ويبرر لنفسه إلغاءها لأنها حصيلة غير مشروعة ، تتضمن في ذاتها عنصر الاستغلال . ولقد فشلت كل النظريات في ان تنال من الملكية الفردية أو أن ترسم لها حدوداً على أسس اقتصادية أو مادية بحته . ولم تفلت نظرية ماركس من هذا المصير ، فإن أحداً في العالم اليوم لا يقول إن قيمة السلعة تتحدد بمقدار ما فيها من عمل فقط ، أو إن كل ملكية فردية لأدوات الإنتاج تتضمن استغلالاً . ففي كتاب " أسس القانون السوفييتي " – مثلاً – أضاف الماركسيون هامشاً إلى مقال الاستاذ السوفييتي اكسنبونوك عن تأميم الأرض كإجراء اشتراكي قالوا فيها : " إن التجربة ، خاصة منذ الحرب العالمية الثانية ، قد اثبتت إمكان تطوير الزراعة على أسس جماعة اشتراكية دون تأميمها خاصة عندما تكون الطبقة المنتجة متمسكة بقوة بالأرض التي تملكها " . إن الأمر كله يصبح واضحاً عندما ننظر إلى الملكية الفردية على ضوء جدل الإنسان ؛ نستعمل المنهج في تحليل مضمون الحرية فنصل إلى أن الملكية الفردية ذاتها حرية ، وانها ذات حدود علمية وأن " الاستغلال " لا يدخل في مضمون تلك الحرية ، ونستعمل المنهج ذاته في تفسير التطور التاريخي ، فنصل إلى أن حرية التملك كسب تاريخي ، ذو حدود تاريخية وأن " الاستغلال " لا يدخل في مضمونها . عن الطريقين – ولكن طبقاً لذات المنهج – نصل إلى التقاء التدليل العلمي بالتدليل التاريخي ، على ان مشكلة الإنسان الخاصة والمميزة للعهد الرأسمالي مشكلة استغلال

وقهر اقتصادي ، وليست مشكلة فردية ، وان حلها يكون بتحرر الإنسان من الاستغلال والقهر الاقتصادي وليس بإلغاء الملكية الفردية .

الاشتراكية إذن ، ليست إلغاء الملكية الفردية إطلاقاً ، ولا إلغاء الملكية الفردية لأدوات الإنتاج " لحساب الطبقة العاملة " . ولكن الاشتراكية تحرير الناس في المجتمع من الاستغلال ، عمالاً كانوا أو فلاحين او غيرهم ، لتخلص جهودهم لبناء مجتمع الرخاء والحرية .

قد يؤدي هذا في التطبيق إلى مثل ما تنادي به الماركسية ، كإلغاء الملكية الفردية لأدوات الإنتاج . ولكن يبقى دائماً ذلك الفارق المهم في الأساس الفكري ، وهو ان الإلغاء كان ضرورة تطبيقية للتحرر من الاستغلال والقهر الاقتصادي وليس لأن الملكية الفردية إطلاقاً واجبة الإلغاء . وقد يبدو هذا الفارق دقيقاً في التطبيق الاشتراكي في بلاد نمت فيها الرأسمالية المستغلة ، ولكنه يبدو واضحاً تماماً وقادراً على قيادة التطبيق الاشتراكي السليم في البلاد المستعمرة حيث تعني الاشتراكية – أولاً – التحرر من الاستعمار والمحافظة على الوجود القومي قبل ان يصبح تملك مصادر الانتاج لفئة أو لأخرى ، داخل الأمة الواحدة ، مشكلة . ويبدو واضحاً وقادراً على قيادة التطبيق الاشتراكي في البلاد المتخلفة اقتصادياً ، او النامية حيث قد تلعب الملكية الفردية دوراً تقدمياً ، يؤكدها كحرية ، وحيث يقتضي التطبيق الاشتراكي الإبقاء عليها في حدودها العلمية والحيلولة دون أن تنقلب إلى استغلال ، أي منع نمو النظام الرأسمالي المستغل أصلاً ، والاتجاه بالتطور إلى الاشتراكية رأساً . وقد استطاع الاشتراكيون العرب أن يجدوا لهذا تعبيراً في الإضافة الرائعة التي رفعوها شعاراً للاشتراكية العربية : " سيطرة الشعب على أدوات الإنتاج " بدلاً من " إلغاء ملكية أدوات الإنتاج " . وهو تعبير قوي عن الحرية كأساس للاشتراكية وغاية لها . وقد تصل السيطرة إلى حد الإلغاء ، ولكن السيطرة أشمل وأكثر إيجابية . وهنا يضيء ذلك الفارق الفكري في الأساس ما وراء الشعار المرفوع ، حتى بالنسبة إلى ما يقتضي تحرر الإنسان من الإستغلال إلغاء ملكيته الفردية أو تأميمه . إذ نستطيع على ضوئه أن نعرف ما إذا كان التأميم إجراء اشتراكياً أو غير اشتراكي ، وذلك بمعرفة من تؤول إليه ملكية مصادر الإنتاج التي ألغيت ملكيتها الفردية . إن آلت إلى العاملين المباشرين على أدوات الإنتاج (البروليتاريا) فطبقة بدلاً من طبقة ، والاستغلال والقهر الاقتصادي (الديكتاتورية) مقيمان ، وتبادل مراكز العبودية ليس حرية جديدة . وإن آلت إلى الدولة الديكتاتورية ، فحلت إرادتها المستبدة محل إرادة الملاك المستبدين ن فالعبودية لم تتغير ، وليس هذا من الاشتراكية في شيء . وإن آلت إلى مجموع الشعب ، تمثله الدولة الديموقراطية ، فتلك إذن اشتراكية . وبهذا تتحدد غاية النظام الاشتراكي

وإتجاه الاشتراكية على وجه يتفق مع غاية الإنسان وإتجاه تاريخه ، وتصبح بهذا وحده نظاماً تقدمياً . وبهذا يفسر لنا جدل الإنسان كيف أن إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج ، أو تأميمها ، ليس دائماً إجراء اشتراكياً – فقد يكون رأسمالية دولة – وان العبرة بأن تكون غايته تدعيم حرية الشعب وتحرره من الاستغلال .

-٢٤ -

من الذي يرشحهم قانون التطور التاريخي لبناء المستقبل الاشتراكي ؟

كل ضحايا الرأسمالية ، كل الشعوب المستعمرة . كل العمال والفلاحين والمثقفين والكتاب والفنانين ، الذين فرضت عليهم الرأسمالية ان يعيشوا على ما تقدمه لهم ، وألا يتطوروا إلا في الحدود التي يسمح بها الرأسماليون . كل الذين يعانون المشكلة ويتطلعون إلى حلها . كل أولئك قادرون على ان يتحرروا من التخلف والاستغلال ، وان يصارعوا ظروفهم ويحققوا بالانتاج بناء المستقبل : الاشتراكية .

لكن الرجعية تفرض على جهودهم عبئاً معطلاً . والرأسماليون الذين استغلوا المجتمعات يستعملون مقدرتهم الاقتصادية في حماية النظام الرأسمالي وامتداده في المستقبل ومنع تغييره .

وهكذا تتحدد جبهة التقدميين وجبهة الرجعيين .

ولا بد ، لكي يتفرغ التقدميون لقهر الظروف وبناء الاشتراكية ، من شل حركة الرجعيين وتجريدهم من المقدرة على إعاقة التطور . في هذا الصراع السياسي الذي يثيره الرجعيون بمحاولاتهم إعاقة التطور إلى الاشتراكية ، يقف كل التقدميين جبهة واحدة في مواجهة الرجعية . غير ان تجميع التقدميين وتنظيمهم وقيادتهم مهمة منوطة " بالمثقفين الثوريين " كتاباً كانوا او عمالاً أو فلاحين . أولئك الذين اجتمع لهم شرطان : الوعي والقدرة الثورية . وأياً كانت مرحلة الانطلاق فإن اتجاه التقدميين إلى الاشتراكية يكسبهم صفة الاشتراكيين . وتكون مهمتهم الأولى قهر الرجعية وفرض سيطرة الشعب على مصادر الإنتاج ولو أدى هذا إلى " إلغاء " الملكية الفردية لبعض أو كل أدوات الانتاج ليتحرر الناس من الاستغلال . غير أن الاشتراكية التي قد تلغي الملكية الفردية لتحرر الإنسان من الاستغلال ، إنما تفعل هذا لتشل مقدرة الرأسماليين على الوقوف في سبيل المستقبل ، ولتطلق للإنسان مقدرته الجدلية لينتزع مستقبله من ظروفه . ويبقى أمام الاشتراكيين بعد هذا أن يصارعوا ظروفهم إلى أن

يتحقق عالم الرخاء الذي يوفر لكل إنسان ما يحتاجه من تلك الملكية الفردية التي ألغيت أول الأمر ، تجردها الوفرة والديموقراطية من إمكانية الاستغلال والقهر ، فيحتفظ الإنسان بها حرية مكسوبة يضاف إليها التحرر من الاستغلال حرية مكتسبة .

تلك هي الاشتراكية ؛ مستقبل يحقق غاية الإنسان ، ويتسق مع إتجاه التاريخ إلى الحرية . تلك هي الإشتراكية ؛ حريات مضافة أخيراً إلى الحريات التي أكتسبت اولاً .

لهذا اخترنا عنواناً لهذا الفصل " الحرية أخيراً .. " بدلاً من " الاشتراكية " وإن كانت هذي تساوي تلك.



الفصل الخامس

والوحدة

- ١ -

بعد ان عرضنا في الفصل الأول جانباً من تجارب الأمم في تاريخها الرأسمالي والاشتراكي كليهما ، لمجرد التدليل على أن باب الاجتهاد الاشتراكي لا يزال مفتوحاً لم يوصده الجمود ، عرفنا من الفصل الثاني " جدل الانسان " قانوناً لتطور الإنسان في إطار من القوانين الكلية التي تحكم الوجود كله بما فيه الانسان . ثم قلنا في الفصل الثالث : " إن هذا الانسان الفرد غير موجود بمفرده في الواقع .. فالانسان لم يوجد قط في غير مجتمع " . ولما أن رددنا الانسان ، الذي عزلناه " مؤقتاً " لنعرف قانونه ، إلى مجتمعه أردنا ان نحدد أبعاد هذا المجتمع فقلنا : " الاضافة الى الاثنين تمد أبعاد المجتمع على مستويات ثلاثة : امتداد افقي حيث ينتشر الناس من الفرد إلى الجماعة ، وحيث يحمل كل فرد حاجته معه ، وتتعدد المشكلات والحلول في حركة جدلية تتجه من الجزء الى الكل . وامتداد رأسي يبدأ من الحاجة الخاصة بكل فرد إلى الحاجة العامة التي يشترك فيها الجميع ، وتتسع المشكلات والحلول في حركة جدلية تتجه من الخاص إلى العام . وامتداد إلى المستقبل حيث يسير التطور في حركة جدلية تتجه من الحاجة الى الغنى " . وتركنا نهاية امتداد تلك الابعاد بدون تحديد . ثم أضفنا أن حركة المجتمع : " كأية حركة جدلية تقتضي الوجود ثم الجدل ، أي وجود المجتمع نفسه ، ثم تبادل المعرفة ، فتبادل الرأي ، فتبادل الجهود . ولا بد من ان يتم هذا ؛ لأن قانون الجدل قانون حتمي ، ومن هذه الحتمية يستمد الفرد في المجتمع حريات جديدة : هي حرية وجود المجتمع الذي ينتمي إليه .. " . ولما كنا لم نحدد نهاية امتداد أبعاد المجتمع فقد تركنا وجود المجتمع أيضاً بدون تحديد . ولما أن طبقنا " جدل الانسان " في المجتمع ، لنرى كيف تحل المشكلات على مستوى ابعاده الثلاثة ، انتهينا إلى " الجدل الاجتماعي " قانوناً لتطور المجتمعات ، وعرفنا الديمقراطية نظاماً للجدل الاجتماعي . وفي الفصل الرابع وضعنا الجدل الاجتماعي موضع التطبيق ، لنرى كيف يصنع المجتمع تاريخه طبقاً لقانون تطوره ، فوجدنا ان غاية التاريخ الحرية دائماً ، وان الانسان يصنع تاريخه ، ويحقق

حريته ، خلال صراعه مع ظروفه . وعرفنا الظروف نقيضاً للمستقبل يشمل الانسان ، والطبيعة ، والمجتمع ، وحصيلة ما حققه الانسان في ماضيه من تفاعل مع الطبيعة والمجتمع ، وعرفنا دور كل عنصر من عناصر الظروف ودور الظروف مجتمعة في صنع التاريخ . وانتهينا إلى أنه وإن كانت غاية التاريخ الحرية دائماً ، إلا أن الظروف تسهم في تحديد ما يتحقق منه على طريق اتجاهه ، إذ هي التي تطرح المشكلات ، وهي التي تقدم إلى الإنسان إمكانيات الحل . إنها الماضي ولكنها – ايضاً – مصدر العناصر التي يصنع منها الإنسان مستقبله .

بقي ان نعرف : أية ظروف ؟

ما هي حدود تلك الطبيعة ؟ وما هي حدود ذلك المجتمع ؟ وأي تاريخ نعني عندما نقول إنه حصيلة تفاعل الانسان مع مجتمعه ومع الطبيعة ؟

وبتعبير آخر : إلى أي مدى تمتد المجتمعات التي نتكلم عنها ، والتي قلنا إن الانسان يموت إذا كان في موته حفاظ للمجتمع ؟ أين نقف لنقول عندئذ : هذا مجتمعنا ، هذه أرضنا ، هذا تاريخنا ، هذه كلها ظروفنا التي تحدد مصيرنا إذ هي مصدر عناصر بنائه ؟

إذا لم نستطع أن نحدد هذا كان كل ما قلناه كلاماً معلقاً في الهواء ، وأصبحت الحريات كلها مهددة بأن تهدر ، باسم ذلك الوجود المجهل الذي اسمه المجتمع ، وأصبح الباب مفتوحاً على مصراعيه للهروب او الضياع او الاستبداد ، أو لها جميعاً بحجة الظروف وسلامة المجتمع .

– ٢ –

لكي ندرك مدى المخاطر التي تكمن في هذا التجهيل ، يكفي أن نعلم أن أحداً لم يستطع – فيما نعلم – أن يضع مقياساً دقيقاً لهذا المجتمع . لقد قيلت عشرات النظريات ، ولم تفلت نظرية من اعتراض قائم على أساس سليم من الواقع أو العلم . ويرجع هذا إلى أن أغلب النظريات التي قيلت ، كانت تبحث المسألة على ضوء طور خاص من أطوار المجتمعات هي الأمم أو القوميات ، فإن أحداً لم يهتم بأن يثير معركة فكرية حول أنماط المجتمعات القديمة ، أي الأسرة أو العشيرة أو القبيلة . ولم تكن دراسة القوميات ذاتها دراسة علمية في أغلب أوقاتها ، بل كانت مشاركة بالرأي في معركة قومية . ويتضمن الرأي ، عادة ، أثراً من آثار الموقف النضالي لصاحب النظرية . فهو وإن

كان يطلق القول كأنما يؤسسه على أسس موضوعية غير متحيزة ، لا نلبث ، إن عرفنا الظروف التي قال فيها رأيه ، أن نعرف أنه كان يعالج قضيته الخاصة .

فعندما كان مفهوم الأمة يحتاج إلى تعريف واضح في ألمانيا ، قال فيشت إن الأمة هي جميع الذين يتكلمون لغة واحدة . وقال لمحدثه : " إصغ جيداً إلى ما سأقول لك الآن : إن الفوارق بين أهالي بروسيا وبين سائر الألمان ما هي إلا فوارق عارضة ، او سطحية ، ناتجة عن الأحداث الاعتباطية التي أوجدتها الصدف . أما الفوارق التي تميز الألمان عن سائر الشعوب الأوروبية ، فإنها أساسية وقائمة على الطبيعة ، لأن اللغة التي يشترك فيها جميع الألمان تميزهم عن جميع الأمم الأخرى تمييزاً جوهرياً " .

وعندما احتاجت ايطاليا على ان تقول كلمتها في المسألة ، قال مانتشيني . " إن الأمة مجتمع طبيعي من البشر يرتبط بعضها ببعض بوحدة الأرض ، والأصل ، والعادات واللغة ، من أجل الاشتراك في الحياة وفي الشعور " .

وعندما أراد الفرنسيون ان يحددوا ماهية الأمة ، قال أرنست رينان : " إن الأمة روح وجوهر معنوي ، وهذا الجوهر المعنوي يتألف من أمرين ، أحدهما يعود إلى الماضي ، وثانيهما يتعلق بالحاضر . وكلاهما يرتبطان أحدهما بالآخر ربطاً وثيقاً ، فالاشتراك في تراث ثمين من الذكريات الماضية ، أو الرغبة في الحياة المشتركة ، وفي الاحتفاظ بذلك التراث المعنوي المشترك ، والسعي وراء زيادة قيمة ذلك التراث ، هي أسس تكوين الأمة . فالأمة ، مثل الفرد ، حصيلة ماض طويل من الجهود والتضحيات ، والولاءات ، إن عبادة الاجداد أصح وأحق جميع العبادات ، لأن أجدادنا هم الذين جعلونا من نحن . أمجاد مشتركة في الماضي ، ومشيئة مشتركة في الحاضر ، وأعمال عظيمة تمت في سالف الأيام ، ومشيئة صادقة لعمل أمثالها في مستقبل الأيام ، هذه هي الشروط الأساسية لتكوين الأمة " .

وعندما أراد مفكرو الولايات المتحدة الامريكية أن يقولوا كلمتهم في الموضوع ، قالوا في دائرة معارف هاريمان : " إن التطور السوي للفرد يتضمن توجيه طاقة الدوافع (أو كيفما كانت تسميتها) في مجرى أهداف محددة تتعلق بالثروة الشخصية أو الامتياز أو غير ذلك من القيم . وفي عدد من الحالات ، ربما كان ذلك بسبب الانغلاقات التي عاقت الجدولة الطبيعية ، يتخذ الفرد من تحقيق ثراء الجماعة أو قوتها هدفاً له . فمن الممكن أن يتمخض ذلك عن إنهاض اتحاد عمالي ، أو حزب سياسي ، أو كنيسة ، أو أمة . والوطني الحق هو من يطابق خيره الشخصي مع

خير الأمة ، فيحول الطاقة التي كان له أن يصرفها تحقيقاً لمطامحه الخاصة ، إلى الأهداف القومية ... والكثير من المواطنين في الأمم الحديثة ، إن لم يكن أغلبهم ، تحكمهم الغبة الجائعة إلى القوة . ومن ثم فليس من الغريب أن تحظى الدعاية المباشرة للمكانة المتفوقة بسحر قوي . ومستشفياتنا العقلية تموج بأناس ممن يعيشون في أوهام العظمة التي صنعوها بأنفسهم .. وجدير بنا فيما يتصل بأسطورة القومية أن نلح بالأهمية على بعض الأوجه اللامنطقية ، واللاشعورية ، للعملية العقلية المتضمنة في الاسطورة . وتتبدى هذه الأوجه في الانفعال العنيف الذي يثيره أي نقد للأمة من حيث هي كذلك ، أو أي هجوم على الرموز القومية ، أو أية محاولة للاستخفاف بالاساطير القومية ، وان أي نقاش منطقي في المعتقدات الاساسية للأساطير القومية ، وخاصة في زمن الحرب ، يثير معارضة عدائية بالغة العنف . ثم أن اسطورة القومية هي العائق السيكولوجي الاساسي في وجه قيام منظمة للأمن العالمي تنظم العمل الجماعي ضد " النعرات " المهددة للسلم " . وعلى أي حال ، فستنتهي القومية في مستقبلها إلى ما انتهى إليه الدين " .

– ٣ –

عندما قال الألمان ما قالوا كانت الأمة الألمانية مقسمة إلى إمارات أو دويلات ، وكان نابليون قد سحقها في حروبه التي شنها ضد أوروبا ، كما كان يهددها من الخارج أيضاً الغزو الاقتصادي من جانب انجلترا المتقدمة عليها صناعياً وقتئذ . وكان الألمان محتاجين إلى وجودهم كأمة لمواجهة هذا العدوان الخارجي ، فلم يجدوا أمامهم رابطة بين كل تلك الدويلات إلا اللغة الألمانية ، فنظروا إلى المسألة كلها على هذا الضوء وربطوا الأمة باللغة وحدها .

وعندما قال مانتشيني أفضل ما قيل في الأمة ، وأضاف عنصر الهدف ، كان يعبر عن الحركة القومية الايطالية التي حددت الاشتراك في الحياة هدفاً لها .

وعندما قال الفرنسيون ما قالوا ، وقرنوا بين الأمة وبين الإرادة في الوحدة ، كانوا يعارضون نظرية الألمان المؤسسة على وحدة اللغة ، وذلك ليبرروا الاحتفاظ بالإلزاس ، التي استولت عليها فرنسا وضمتها اليها بمقتضى معاهدة وستفاليا أيام لويس الرابع عشر ، فقد كان سكان الإلزاس يتكلمون اللغة الألمانية .

وعندما كتب روسي ستاجنر وجهة النظر الأمريكية في دائرة معارف هاريمان ، لم يكن يستطيع أن يربط القومية بالجنس ؛ وبلاده خليط من الاجناس ، ولا باللغة ، ولغة بلاده جاءته

عبر البحار ، ولا بالتاريخ ، إذ تاريخ بلاده في دور الطفولة ، فأخذ العنصر المشترك في أمريكا ، وهو الفرد وأمراضه النفسية ، وبذلك وجد مبرراً لوجود الأمة الأمريكية ولسياستها الخارجية معاً .

وغير هؤلاء كثيرون ممن نظروا إلى الأمة نظرة جزئية محدودة ولم تحتج الظروف في أوروبا إلى مزيد من الدراسة حتى تنضج الفكرة ، وتؤسس على أسس علمية ، إذ لم ينقض القرن التاسع عشر إلا وكانت معارك الأمم الكبرى في سبيل وحدتها القومية قد انتهت أو كادت ؛ وكانت أغلب الأمم الأوربية قد توحدت ، وتكونت فيها الدول القومية ، أي الوحدة السياسية للأمة.

ثم تقوم ، في القرنين التاسع عشر والعشرين ، محاولة جماعية من الدول الاستعمارية لابتلاع الامبراطورية العثمانية . والامبراطورية العثمانية في ذلك الوقت تضم قوميات متعددة ، وفيها الخلافة التي كانت نظاماً مشتركاً يربط بين المسلمين في جميع انحاء الدولة . وأدرك كثير من المفكرين في الشرق العلاقة بين انهيار الخلافة والاستعمار الأوروبي المتربص بهم . ولم تكن وحدة الجنس ، أو وحدة اللغة ، أو الوحدة الجغرافية ، متوافرة بين القوميات التي تنطوي عليها دولة الخلافة ، فاتخذوا من وحدة الدين حصانة ضد الخطر الاستعماري الأوروبي ، إلى أن تتاح لجهودهم فرصة الافلات من السيطرة التركية المضعضعة ، فكانت الأمة أمة الاسلام ، وكان الذين الرباط القومي . قال عرابي : " لم يخطر ببالي أصلاً الاقتداء بالفاتحين والمتغلبين .. ولا تأليف دولة عربية ، كما أرجف المرجفون ؛ لأني أرى ذلك ضياعاً للاسلام عن بكرة ابيه " . وكانت الشعوب المسلمة عند جمال الدين الافغاني ملة واحدة ، لا ينقصها ، لتعود إلى وحدتها الملية ، إلا أن تطرح ما طرأ عليها من طوارئ . قال : " إن الانسان في أي أرض له حاجات جمة ، وفي أفراده ميل الى الاختصاص والاستئثار بالمنفعة إذا لم يصبغوا بتربية ذكية . وسعة المطمع إذا صحبها اقتدار يطبعها على العدوان ، فلهذا صار بعض الناس عرضة لاعتداء بعض آخر ، فاضطروا بعد منازلة الشرور أحقاباً طوالاً إلى الاعتصاب بالنسب على درجات متفاوتة حتى وصلوا إلى الاجناس ، فتوزعوا أمماً كالهندي ، والانجليزي ، والروسي والتركماني ، ونحو ذلك ؛ ليكون كل قبيل منهم بقوة أفراده المتلاحمة قادراً على صيانة منافعه ، وحفظ حقوقه من تعدي القبيل الآخر . ثم تجاوزوا في ذلك حد الضرورة ، كما هي عادة الانسان في أطواره فذهبوا إلى حد أن يأنف كل قبيل من سلطة الآخر عليه ، علماً بأنه لا بد من أن يكون جائراً إذا تحكم ، ولئن عدل فإن في قبوله حكمه ذلاً تحس به النفس وينفعل له القلب . ولكن الديانة الاسلامية تغني عن هذا النوع من العصبية ، وهذا هو السر في إعراض المسلمين على اختلاف اقطارهم عن اعتبار الجنسيات ، ورفضهم أي نوع من أنواع العصبيات ما عدا عصبيتهم الاسلامية ، فإن المتدين بالدين الاسلامي ، متى رسخ فيه

اعتقاده ، يلهو عن جنسه وشعبه ، ويلتفت عن الرابطة الخاصة إلى الرابطة العامة وهي رابطة المعتقد " .

فلما لم تفلح وحدة الدين كحصانة ضد الاستعمار الاوربي ، ولا في الحفاظ على الخلافة ، وتجزأت الامبراطورية العثمانية إلى دويلات اقتسمتها فرنسا وانجلترا وايطاليا ، ولم تبق ثمة رابطة سياسية بين الدول العربية ، نضج وعيهم لوحدتهم القومية ، وأصبحت القومية محل دراسة غنية في الكتابات العربية لم تنقطع إلى الآن .

- ٤ -

وقد تولى أبو خلدون ساطع الحصري مهمة عرض أغلب النظريات التي قيلت في الأمة ، وناقشها على ضوء حصيلة من المعرفة التاريخية بالغة الخصوبة ، وانتهى فيها إلى رأي عرضه في كتبه العديدة ، ودافع عنه بحرارة وبمقدرة فائقتين .

قال في كتابه " محاضرات في نشوء الفكرة القومية " : " إن أول ما يخطر على البال في هذا الصدد هو وحدة الأصل والمنشأ . ويظن الناس عادة أن كل أمة من الأمم تنحدر من أصل واحد ، ويزعمون ان جميع أفراد الأمة الواحدة يكونون بمثابة الاشقاء الذين ينحدرون من صلب واحد . غير أن هذا الظن لا يستند إلى أساس علمي صحيح ؛ لأن جميع الابحاث العلمية – المستمدة من حقائق التاريخ ومن مكتشفات علم الإنسان – لا تترك مجالاً للشك في انه لا توجد على وجه البسيطة أمة تنحدر من أصل واحد حقيقة . ونستطيع أن نقول بكل جزم وتأكيد : إن وحدة الأصل والدم ، في أية امة من الأمم ، إنما هي من الاوهام التي استولت على العقول والاذهان من غير ان تستند إلى برهان . ومع ذلك يجدر بنا أن نلاحظ أن الاعتقاد بوحدة الأصل يعمل عملاً هاماً في النفوس ولو كان مخالفاً للحقيقة والواقع . والشعور بالقرابة يؤثر في النفوس تأثيراً شديداً ولو كانت هذه القرابة غير حقيقية . وأما أهم العوامل التي تدفع إلى الاعتقاد بوحدة الأصل ، وإلى الشعور بالقرابة في الشعوب ، فهي وحدة اللغة والاشتراك في التاريخ . فإن اللغة هي أهم الروابط المعنوية التي تربط الفرد البشري بغيره من الناس ؛ لأن اللغة هي : أولاً واسطة التفاهم بين الناس ، وثانياً : آلة التفكير عند الفرد ، وثالثاً : واسطة نقل الأفكار والمكتسبات من الآباء إلى الأبناء ، ومن الأسلاف إلى الأخلاف . ولهذا نجد أن وحدة اللغة توجد نوعاً من الوحدة في الشعور والتفكير ، وتربط الأفراد بسلسلة طويلة ومعقدة ، من الروابط الفكرية والعاطفية ، وتكون أقوى الروابط الأفراد بالمجتمعات . وبما ان اللغات تختلف من قوم إلى قوم فمن الطبيعي أن

مجموع الأفراد الذين يشتركون في اللغة يتقاربون ويتماثلون ويتعاطفون أكثر من غيرهم فيؤلفون بذلك أمة متميزة عن الأخرى ... ويتبين مما تقدم أن اللغة والتاريخ هما العاملان الاصليان اللذان يؤثران أشد التأثير في تكوين القوميات ، ونستطيع أن نقول ، إن اللغة بمثابة روح الأمة وحياتها ، والتاريخ بمثابة وعي الأمة وشعورها " . ثم أضاف إلى هذا في كتابه " آراء وأحاديث في الوطنية والقومية " ولكن العوامل التي تؤثر في تكوين الأمم وتميز بعضها من بعض لا تنحصر في اللغة والتاريخ ، بل إن هناك عوامل أخرى تؤثر في ذلك تأثيراً واضحاً ، فتقوي تارة تأثير العاملين الاساسيين المذكورين آنفاً ، وتضعف ذلك التأثير طوراً . إن اهم هذه العوامل هو الدين ، لأن الدين يولد نوعاً من " الوحدة " في شعور الأفراد الذين ينتمون إليه ، ويثير في نفوسهم بعض العواطف والنزعات الخاصة التي تؤثر في أعمالهم تأثيراً شديداً . فالدين يعتبر ، من هذه الوجهة من أهم الروابط الاجتماعية التي تربط الأفراد بعضهم ببعض ، وتؤثر بذلك في سير السياسة والتاريخ ... وللدين علاقة قوية باللغة ، فإن كل دين من الاديان يقوم على لغة ويعمل بطبيعته على نشر تلك اللغة . إن اللاتينية انتشرت بواسطة الديانة المسيحية أكثر مما انتشرت بواسطة الفتوحات الرومانية ، واللغة العربية انتشرت بواسطة الدين الاسلامي أكثر مما انتشرت بحكم السياسة والادارة ... يتبين من كل ما تقدم أن الروابط الدينية لا تخلو من التأثير في الروابط القومية ، وتأثيرها هذا قد ينضم إلى تأثير اللغة والتاريخ فيقوي الروابط القومية ، وقد يخالف التأثير المذكور فيضعف الروابط . ومهما كان الأمر ، فإن الرابطة الدينية وحدها لا تكفي لتكوين القومية ، كما ان تأثيرها في تسيير السياسة لا يبقى متغلباً على تأثير اللغة والتاريخ . إن هذا التأثير يشتد أو يتراخى ، ويقوى أو يتلاشى ، حسب تطور علاقة الدين باللغة ، ويبقى أمراً ثانوياً في تكوين القوميات بالنسبة إلى تأثير اللغة والتاريخ . إننا نستطيع أن نلخص أبحاثنا السابقة فيما يلي . إن العاملين الاساسيين في تكوين القومية هما اللغة والتاريخ . ونستطيع أن نضيف إلى ذلك ما يأتي : لا يتغلب عامل من العوامل الاجتماعية عن تأثير اللغة والتاريخ في هذا المضمار سوى عامل الاتصال الجغرافي ؛ لأن فقدان الاتصال الجغرافي قد يؤدي إلى بقاء أجزاء الأمة الواحدة منفصلة بعضها عن بعض رغم اتحادها في اللغة والتاريخ . نزيد على ذلك ، أنه قد يؤدي – بمرور الزمن – إلى تباعد وتباين في اللغة والتاريخ أيضاً " .

وفيما عدا الاستاذ ساطع الحصري ، تتجه الآراء التي قيلت في القومية اتجاهاً تجميعياً ، يذكر خصائص الأمة دون التركيز على عنصر واحد منها ، وهي جميعها مؤسسة على الملاحظة والاستنتاج .

فيقول الاستاذ جورج حنا في كتابه " معنى القومية العربية " : " إن خصائص الأمة هي ؛ أولاً : اللغة ؛ فكل شراح القومية يتفقون على أن اللغة هي أولى هذه الخصائص . فالعائلة البشرية القومية – أي الأمة – يجب قبل كل شيء أن تتكلم وتتفاهم فيما بينها دون ما وسيط ودون ما ترجمان ... ثانياً : لا تتكون الأمة الواحدة إلا إذا كانت عائلتها البشرية متعايشة معاً في أرض لمدة طويلة من الزمن ، وكانت فاعلة ومتفاعلة بعضها مع بعض في هذه المدة . ثالثاً : القومية الواحدة لا تتكون من مجموعات بشرية ذات تاريخ مختلف ، ولكل منها هدف مصيري مختلف . إن التاريخ ، إذا لم يكن قد ربط هذه المجموعات بعضها مع بعض ، بحياة مشتركة أو بحروب مشتركة ضد عدو مشترك ، أو بمجابهة أحداث ما طرأت عليها مشتركة ، وجابهتها مجابهة مشتركة ، فلا يعقل أن تؤلف قومية واحدة متماسكة ... رابعاً : لا يكفي المجموعة البشرية لكي تشكل قومية واحدة أن تكون لها لغة مشتركة وتاريخ مشترك وأرض مشتركة ، بل يجب ان تجمع بينها مصالح مادية مشتركة ... خامساً : لكي تكون مجموعة بشرية ما قومية واحدة يجب ان يكون بين أجزائها تجانس في العقلية والروحية والنظرة إلى الكون ؛ أي أن تكون خصائصها الروحية والمادية قابلة لتحقيق التفاعل بين أجزائها . يعني .. في حال وجود عادات وتقاليد مختلفة بين أجزاء المجموعة ، لا يكون في هذه الاختلافات ما يشكل سبباً للتباغض والقطيعة فيما بينها ، ولا يكون منها أثر تخريبي في العقلية القومية . فالتفاهم الروحي والنفسي هو شرط من شروط القومية ، وما هو العامل الرئيسي في التفاهم الروحي والنفسي ؟ إنه الثقافة القومية والوطنية ... هذه الخصائص الخمس لا يستغنى عن وجودها مجتمعة لتكوين القومية ... فالقومية هي عقد اجتماعي في شعب له لغة مشتركة ، وجغرافية مشتركة ، وتاريخ مشترك ، ومصير مشترك ، ومصلحة اقتصادية مادية مشتركة ، وثقافة نفسية مشتركة ، وهذا العقد يجب ان تكون فيه كل هذه المقومات مجتمعة " .

ويقول الاستاذ اسماعيل القباني في محاضرات ألقاها في المعهد العالي للدراسات العربية : " أما مقومات الأمة فتختلف وجهات النظر فيها ؛ فهناك من يشترطون الوحدة الجغرافية ، او الوحدة الجنسية أو وحدة اللغة ، أو وحدة الدين . وبعض هذه الشروط ، كوحدة الجنس ، لم يعد لها أساس علمي ؛ فالعلماء لا يسلمون الآن بوجود أجناس نقية او صفات جنسية ثابتة في أية أمة حديثة . وبعضها الآخر لا قيمة له . ولكن يتعين وجودها جميعاً في أمة ، فوحدة اللغة مثلاً تلعب دوراً هاماً في تماسك الأمة لأنها تؤدي إلى تماثل في التفكير ، وتغذي الشعور بالانتماء إلى جماعة متميزة عن غيرها . ولكن هناك أمما كالأمة الهندية ، أو السويسرية ، لا تتكلم لغة واحدة .

والوحدة الدينية كانت من الأسس الهامة التي قام عليها الشعور القومي في الماضي ، ولا يزال لها أثرها ، ولكنها فقدت شيئاً من قوتها في العصر الحديث ، لنمو التسامح الديني . ولعل أقرب التعاريف التي تحدد مقومات الأمة إلى الدقة العلمية تعريف المفكر السياسي أرنست باركر ، وفيه يقول : يمكننا ان نقول إن الأمة جماعة من الناس تسكن رقعة جغرافية معينة ، وبالرغم من انها يغلب ان تكون قد انحدرت من أجناس مختلفة ، فإن لها ذخيرة مشتركة من الأفكار والمشاعر تجمعت لها ، وانتقلت من جيل إلى جيل ، في خلال تاريخ مشترك من الأفكار والمشاعر ، وتغلب عليها بوجه عام عقيدة دينية مشتركة هي جزء من تلك الذخيرة المشتركة وإن كانت أهمية ذلك في الماضي أكثر من أهميتها في العصر الحاضر ، ولها في العادة لغة واحدة تعبر عن أفكارها ومشاعرها ، ولها ، بالإضافة إلى الأفكار والعقائد المشتركة ، إرادة مشتركة ؛ ولذلك تكون أو تنزع إلى أن تكون ، دولة قائمة بذاتها ، للتعبير عن تلك الارادة المشتركة ، والعمل على تحقيقها . وواضح مما سبق أن الذخيرة المشتركة من الأفكار والمشاعر والعقيدة الدينية واللغة هي من العناصر الأساسية للثقافة ولذلك فمقومات الأمة في تعريف باركر هي : (أ) رقعة جغرافية معينة ، (ب) ثقافة مشتركة ، (جـ) إرادة مشتركة . وللإرادة المشتركة أهمية لا تخفى . إذن فمن اهم مظاهر وحدة الأمة أن تعمل معاً بعزيمة ثابتة في المواقف التي تحتاج إلى العمل . لأن الثقافة في الواقع أساس الإرادة المشتركة " .

ويقصد الاستاذ اسماعيل القباني بالثقافة " أسلوب الحياة في الأمة والجماعة كلها بجميع مظاهره ، فهو ينصب على الكيفية التي يمارس الناس بها وجوه النشاط المختلفة في الهيئة التي يعيشون فيها ؛ كيف يأكلون ، وماذا يلبسون ، وكيف يبنون مساكنهم ، وبم يشتغلون لكسب قوتهم ، وكيف ينتقلون من مكان إلى مكان ، وكيف يتراسلون ، وكيف يتزوجون ، وكيف يدفنون موتاهم ، وكيف يقضون اوقات فراغهم ، وما هي أفكارهم ومعتقداتهم ودوافعهم ، وما هي آراؤهم وفنونهم " .

يكفي هذا عرضاً لنماذج من الآراء التي قيلت . ويكفي لمعرفة مدى خلوها من أسس البحث العلمي أن نلاحظ أنها تصلح لتعريف الأمة كما تصلح لتعريف العشيرة أو القبيلة أو حتى القرية . فوحدة اللغة ووحدة الدين ووحدة المشاعر ووحدة الارادة .. إلى آخر كل هذا ، متوافرة في تكوين الأسرة ، وفي تكوين القبيلة ، وحتى في تكوين القرية . وعلى هديها يمكن ان نقول إن سكان إمارة موناكو أمة ، كما يمكن ان نقول إن الايطاليين امة . وعندما يكون المقياس صالحاً لتفسير ظواهر مختلفة يكون غير صالح لتفسير الاختلاف بين الظواهر .

مرجع هذا القصور أنها آراء ونظريات مؤسسة على الملاحظة والاستنتاج الشخصيين وهي ملاحظات محدودة مهما اتسعت ، واستنتاج يحمل طابع صاحبه ما دام غير قائم على أساس من البحث العلمي . ولأن مصدرها الملاحظة الشخصية فإنها منصبة على جماعات افترض مقدماً أنها أمم تكونت فعلاً ، تجمع ملامحها ، وتصنفها عناصر ، تقول إنها حيث اجتمعت فثمة أمة . إنها وصف للأمم وليست تفسيراً لوجودها على وجه يميزها عن أطوار أخرى من المجتمعات . وقد تكون أغلب العناصر التي قيلت قائمة في كل الأمم أو في بعضها . غير أن هذا لا يجدي شيئاً ما لم نعرف لماذا تكون الأمم دون غيرها على هذا الوجه الذي وصفناه . ثم إنها لا تجدي شيئاً فيما يهم الناس قبل كل شيء ، زنعني به المستقبل . إننا لا ندرس القوميات ونصفها كما ندرس الحيوان البائد ونصف خصائصه التشريحية ، ولا ندير الحديث عن الأمم استعراضاً لعدد الكتب التي قرأناها . كل هذا عبث إذا لم يكن محاولة للإجابة عن سؤال ملح يتعلق بمصير الأمم عامة ومصير أمتنا على وجه خاص .

السؤال هو : ما علاقة الأمة بالوحدة ؟ فلتكن الأمم والقوميات على ما وصفوا ، ولكن هل يعني هذا أن تكون الأمة الواحدة دولة واحدة حتماً ؟ .. ولماذا ؟ . إن قليلاً من ينكرون عليكم – والخطاب الى القوميين الوحدويين – ان أمتكم واحدة ، ولكن كثيراً يزعمون أن الأمة الواحدة لا تعني دولة واحدة . فما الرد ؟ ثم انه إذا كانت وحدة الأمة تعني وحدة الدولة ، فما تأثير هذا على شكل الوحدة واسلوب تحقيقها ؟ إن قليلاً من ينكرون عليكم – والخطاب الى القوميين الوحدويين ايضاً – نداء الوحدة ، بل إن أكثرهم يتسابقون في النداء ويزاحمونكم عليه ، ولكن كثيراً منهم يراوغون مذبذبين بين الوحدة الفورية والوحدة المدروسة ، وبين الوحدة والاتحاد ، وبين الاستفتاء او الثورة طريقاً إلى الوحدة ... الخ . فما الرد ؟

الرد الذي نعنيه ، ونطلبه ، ونجتهد فيه هو الرد العلمي .

وما دمنا نزعم هذا ، فنحن على لقاء مع الزاعمين العلم بالأمة من الماركسيين .

– ٥ –

يقول أفاناسييف في كتابه " الفلسفة الماركسية " : " بالرغم من أن ماركس و انجلز و لينين قد قدروا أهمية المسألة القومية ، فإنهم لم يعتبروها المسألة الأساسية في الحركة الثورية ؛ إذ كانوا دائماً يستبدلون بها جوهر الماركسية ؛ أي ديكتاتورية البروليتاريا . وكانوا دائماً يضعونها في إطار حركة الطبقة العاملة الأممية ، أي النضال في سبيل السلم والاشتراكية

والتقدم الاجتماعي . وكانوا يتمسكون بالمبدأ القائل بأن المشكلة القومية ككل لا يمكن أن تحل أساساً في إطار المجتمع الرأسمالي ، وإنما تحل فقط عندما تستولي الطبقة العاملة على السلطة أي في المجتمع الاشتراكي " .

ذلك قول أخير من ماركس حديث ، لقوله تاريخ طويل من الصراع بين النظرية والتطبيق ، لاتزال كفة الجمود النظري فيه راجحة .

فقد عرفنا من قبل أن الفكر الماركسي ينطلق من منهج محدد هو " الجدلية المادية " . والجدلية المادية تحدد للناس مواقفهم وبواعثهم وغاياتهم طبقاً للمكان الذي يشغلونه من علاقات إنتاج الحياة المادية . وعلى هذا الأساس قسم الماركسيون المجتمع إلى طبقات (ملاك العبيد والرقيق في العهد العبودي ، والاقطاعيون والفلاحون في العهد الاقطاعي ، والرأسماليون والعمال في العهد البرجوازي او الرأسمالي) وعلى هذا الأساس انتهوا إلى ما جاء في الوثيقة الشيوعية الأولى التي أصدرها كارل ماركس و فريدريك أنجلز سنة ١٨٤٨ باسم " البيان الشيوعي " وقالا فيها : " إن تاريخ كل المجتمعات هو تاريخ الصراع الطبقي " . ورتب ماركس وانجلز – استاذا الجدلية المادية – على هذا نتائجه دون موارية ، فقالا في البيان الشيوعي أيضاً : " إن العمال لا وطن لهم " . وقالا : " إن الصراع الطبقي في بدايته يأخذ الشكل القومي ، وإن كان هذا ليس جوهره ، إذ على البروليتاريا في كل بلد أن تصفي حسابها أولاً مع البرجوازية الخاصة بها " . لم يكن معنى هذا أن ماركس وانجلز يجهلان وجود الروابط القومية . ولكنهما كانا يعتبران تلك الروابط غير سليمة ، ومنحرفة عن الرابطة " العلمية " السوية والمستقيمة : رابطة علاقة الانتاج . كان تركيزهما على الرابطة الطبقية إدانة للروابط القومية ، ودعوتهما الشيوعية تحريضاً ضدها . وبذلك تحددت أبعاد المجتمع الذي يعنيه الماركسيون بالمجتمع الانساني كله ، بكل ما فيه من قوميات . فكانت الدعوة الماركسية ، منذ البداية – دعوة لا قومية – وكانت تلك بداية متفقة تماماً مع المنهج " العلمي " للماركسية . وكان التفوق الماركسي عند ماركس وانجلز مقروناً بالتحرر من الرباط القومي ، وعلى هذا قالا عن الشيوعيين – طليعة الطبقة العاملة – إنهم يتميزون عن باقي الطبقة العاملة بميزتين : الأولى : " إنهم خلال الصراع الذي تخوضه الطبقة العاملة في أمة ما يركزون على أولوية مصالح الطبقة العاملة في جميع انحاء العالم دون اعتبار للقومية " . ومع أن أياً من ماركس وانجلز لم يخض تجربة اختبار قومية (فقد كانا متحررين تماماً) ، إلا أن " النظرية " قد فرضت منطقها على الماركسيين الأوائل في كل تجربة قومية . فعندما انعقد المؤتمر الماركسي سنة ١٨٩٦ ، وقف هيكر ممثل الماركسيين البولنديين

مطالباً المؤتمر بأن يصدر قراراً بتأييد استقلال بولندا عن روسيا " القيصرية " ، ورفض المؤتمر مطلبه . وكان المؤتمرون الشيوعيون ماركسيين حقاً .

بتلك البداية ذاتها ، وضعت الجدلية المادية الماركسيين في مأزق تطبيقي ، وأصبحت هي في مأزق فكري . فالروابط القومية موجودة في الواقع .والأمم المتميزة عن غيرها بروابط قومية خاصة تملا وجه الأرض . فهي ظواهر اجتماعية مستقرة وثابتة . والجدلية المادية لاتعني تجاهل الظواهر كما يقول الماركسيون أنفسهم . كما أن واجب الشيوعيين أن يعبروا عن التاريخ الذي يجري تحت أنوفهم كم قال ماركس في البيان الشيوعي ، أو أن يأخذوا أماكنهم في التاريخ كما قال أفاناسييف مؤلف " الفلسفة الماركسية " . وكان مقتضى الواجب أن يأخذ الماركسيون أماكنهم في التاريخ القومي ، وان يكون نضالهم تعبيراً عن الحركة القومية التاريخية . غير أن نظريتهم قد ابتكرت لهم الرابطة الطبقية الأممية ، وأضفت عليها الأولوية بالنسبة إلى أية رابطة أخرى ولكنها لم تقدم لهم حلاً لمشكلة ارتباطهم القومي . لماذا كانت الأمم ، وكيف الفكاك من الانتماء القومي . اكتفت بإدانتها وتجاهلها والدعوة إلى غيرها . وكان كل هذا محاولة " مثالية " تماماً للإفلات من الواقع ، قد تنجح فكرياً – لأنها مثالية – ولكنها تنكشف عند أول صدمةلها بالواقع . وقد كان .

ففي الاتحاد السوفييتي وجد لينين نفسه وجها لوجه أمام المسألة القومية كما يسمونها . إذا كان الاتحاد السوفييتي – ولايزال – مكوناً من قوميات عديدة ، أكبرها وأقواها الأمة الروسية . وكان لا بد من أن يتعرض لينين لمفهوم الأمة . فلما لم يجد في منهجه " العلمي " ما يسعفه لجأ إلى المنهج " التاريخي " شارحاً نشأة الدول القومية ، أو محاولاً شرحها ، على وجه يؤكد ادانتها – اتساقا مع الموقف الماركسي – فنسبها إلى الرأسمالية . قال : " إن عهد انتصار الرأسمالية على الاقطاع انتصاراً نهائياً قد اقترن في كل انحاء العالم بحركات قومية . ولتلك الحركات القومية أساس اقتصادي هو : ان الانتصار التام للانتاج التجاري كان يقتضي استيلاء البورجوازية على السوق الداخلي ، وكان ذلك يستلزم اتحاد البلاد التي يتكلم سكانها لغة واحدة لتكوين دولة واحدة . وكان يقتضي إزالة جميع الحواجز التي تعرقل نمو تلك اللغة وتدعيمها بالأدب . فإن اللغة واسطة عظمى للاتصال بين بني البشر . إن وحدة اللغة وانكشافها الحر يكونان أهم الشروط اللازمة لقيام تبادل تجاري حر تماماً ، وشامل حقيقة وملائم لمقتضيات الرأسمالية العصرية تمام الملاءمة . كما أنه شرط لاتصال السوق اتصالا وثيقاً بكل منتج وكل بائع وكل مشتر . ولذلك نجد أن تكوين " الدولة القومية " التي تضمن متطلبات الرأسمالية العصرية

بأحسن الصور ، صار المنزع الخاص بكل حركة قومية . إن أعمق العوامل الاقتصادية تتضافر على تحقيق هذه الغاية وتكوين الدولة القومية " .

واضح أن لينين لم يقل رأياً في " الأمة " بل أدان الدولة القومية (أو الوحدة كما نسميها نحن العرب) ، إذ أحالها خطة بورجوازية رأسمالية غايتها خلق سوق واحد والاستيلاء عليه . لم يقل لينين – على الأقل – لماذا ، عندما أراد البورجوازيون تنفيذ خطتهم الخبيثة بإنشاء دولة قومية ، وجدوا " بلاداً يتكلم سكانها لغة واحدة " . كيف حدث أن تميزت تلك البلاد عن غيرها بلغتها على الأقل ، وكيف حدث ان وجد البورجوازيون قومية " جاهزة " ليقيموا عليها دولة ، وما دلالة كل هذا تاريخياً وعلمياً . إن البورجوازيين – مهما كانوا خبثاء – لم يوزعوا اللغات على الناس طبقاً لحدود الأسواق التي يريدون الاستيلاء عليها ، ولم يتهمهم حتى لينين بأنهم اصطنعوا القوميات ليقيموا عليها دولاً قومية . ثم أن كل هذا لم يجد لينين شيئاً – ولا يجدي غيره – امام مشكلة الأمم التي لم تتكون فيها دول قومية ، إما لأن أمماً أخرى تبتلعها كما فعلت " روسيا العظمى " بالنسبة إلى القوميات الأخرى ، وإما لأن دولاً قومية تحتلها كرهاً كما فعلت الدول الرأسمالية بكثير من أمم العالم . لا هنا ولا هناك استطاعت البرجوازية المتهمة أن تقيم دولة قومية بل حالت دون قيامها في الأمم التي قهرتها . فالاتهام لا يجدي فتيلاً . وهنا وهناك أمم قائمة تناضل في سبيل دولتها القومية تحت راية الوحدة ، وتحدد الاستقلال هدفاً . فما الحل ؟

هنا لا نجد الماركسية – العلمية ، كما نفتقد أمانة ماركس وحزمه العلمي في رفض القومية على أساس من المنهج الذي اختاره لنفسه ، وإنما نجد اللينينية – العملية ، نجد الثائر الذي يريد ان ينتصر . نجد " التكتيك " اللينيني الذكي مخلصاً في : تأييد القومية ، ثم استغلالها ، القضاء عليها . ومنذ لينين و حتى الآن – كما سنرى – لا يزال الماركسيون ينهلون من منابع الذكاء اللينيني ، ويلتزمون " تكتيكه " في القضايا القومية .

وقد رسم لينين خيوط هذا الاسلوب (سنة ١٩١٤) في رده على المعترضين على تضمين برنامج الماركسيين الروسيين مبدأ حق الأمم في تقرير مصيرها . كان المعارضون يستندون إلى ما كتبته روزا لوكسمبرج الشيوعية البولندية ١٩٠٨ دفاعاً " ضد " استقلال " وطنها " بولندا عن روسيا القيصرية الاقطاعية . كانت روزا لوكسمبرج تجادل على أسس ماركسية خالصة ، واستغل المعترضون ما قالته ، فوضعوا لينين أمام أمرين : إما أن يكون ماركسياً لا قومياً فلا يؤيد مبدأ حق الأمم في تقرير مصيرها ، لقيامه على أسس قومية ويخسر بذلك القوميات المضطهدة في

روسيا ، أو يكون قومياً لا ماركسياً فيضمن برنامجه مبدأ حق الأمم في تقرير مصيرها ، ويكسب بذلك الثورة الروسية . وقد خرج من المأزق بالقاعدة التي يتبعها الماركسيون – اللينينيون حتى اليوم في مقال طويل عن " حق الأمم في تقرير مصيرها " قال :

أولاً " يجب أن نوضح بشكل عام أن موقف ماركس وأنجلز من المسألة القومية كان حرجاً للغاية ؛ وأنهما قد اعترفا بأهميتها النسبية . ولهذا كتب أنجلز إلى ماركس في ٢٣ مايو سنة ١٨٥١ يقول إن دراسته التاريخ قد قادته إلى نهاية متشائمة بالنسبة إلى بولندا ، وأن أهمية بولندا أهمية مؤقتة حتى قيام ثورة الفلاحين في روسيا . وان ماركس قد كتب إلى انجلز في ٤ نوفمبر سنة ١٨٦٥ يقول إنه كان يكافح قومية مازيني (رائد الوحدة الايطالية – المؤلف) ، ثم أضاف ، انه كلما دار الحديث عن السياسة الدولية فإنه يتكلم عن الدول وليس عن القوميات . وعلى هذا فإن الاشتراكيين الديموقراطيين كانوا على حق عندما هاجموا التطرف القومي للبورجوازية البولندية الصغيرة ، وأوضحوا ان المسألة القومية كانت ذات أهمية ثانوية بالنسبة إلى العمال البولنديين ، وألفوا حزبهم البروليتاري الخالص في بولندا داعياً إلى المبدأ بالغ الأهمية وهو : احتفاظ العمال البولنديين والروس بأوثق الروابط في الصراع الطبقي " . بعد هذا تصدى – لينين لوضع خطته فقال :

" إن البرجوازية التي تظهر ، طبعاً ، بمظهر القائد في بداية أية حركة قومية ، تقول عن كل ما يدعم كل الأماني القومية إنه قابل للتحقيق . ولكن سياسة الطبقة العاملة في المسألة القومية (كما هي في المسائل الأخرى) تساند البرجوازية إلى مدى محدود فقط ، ولا تتفق أبداً مع السياسة البورجوازية . إن الطبقة العاملة تؤيد البورجوازية في سبيل توفير السلام القومي (الذي لا تستطيع البورجوازية أن توفره ، ولا يتوافر إلا في ظل ديموقراطية كاملة) وذلك لتوفير المساواة في الحقوق ، وبذلك تخلق أفضل الظروف للصراع الطبقي . وعلى هذا ، وبعكس النشاط البورجوازي على وجه التحديد ، تقدم الطبقة العاملة معاونتها في المسألة القومية . فالطبقة العاملة تؤيد البرجوازية تأييداً مشروطاً فقط " . غير أنه حتى عندما تقف الطبقة العاملة موقفاً مؤيداً للمطالب القومية تأييداً مشروطاً ، فإن هذا لا يعني إيمانها بالقومية منطلقاً للنضال ، ورابطة بين المناضلين ، أي لا يعني أن نضالها المشروط نضال في سبيل الأمة التي تنتمي إليها . لا . قال لينين : " بينما تعترف الطبقة العاملة بالمساواة في الحقوق بين الدول القومية ، تقدر أكثر من هذا كله ، وتضع فوق هذا كله ، الرابطة بين الطبقات العاملة في الأمم كلها ، وتقدر أي مطلب قومي ، وأي استقلال قومي ، من زاوية الصراع الطبقي للعمال " . ما الحل لو كان الصراع القومي

متجاوزاً مصالح العمال ؟ قال لينين : " سيكون الأجراء مستقلين ، ويتطلب نجاح الصراع ضد الاستغلال أن تتحرر الطبقة العاملة من القومية . أن تكون على حيدة مطلقة في حرب السيادة القائمة بين البورجوازية " .

هذه هي " اللينينية " في المسألة القومية . محتفظة بأساسها الماركسي في الرابطة الطبقية الأممية وإدانة الروابط القومية ، مضيفة إليها كيفية استغلال الحركات القومية لخلق " أفضل الظروف للصراع الطبقي " ثم تحرير الطبقة العاملة من القومية والعودة بهم إلى الرابطة الأصيلة " بين الطبقات العاملة في الأمم كلها " ، حيث يستمد أي مطلب قومي – حتى الاستقلال – قيمته من مدى ملاءمته للصراع الطبقي .

وقد حاول ستالين أن يصبغ الماركسية – اللينينية صبغة نظرية ، فتصدى فيما كتبه عن " الماركسية والمسألة القومية " لتعريف الأمة فقال إنها " " جماعةمحددة من الناس ، تكونت تاريخياً ؛ ذات لغة وأرض وحياة اقتصادية مشتركة ، وتكوين نفسي مشترك يتجسد في ثقافة مشتركة " . وهو تعريف لابأس فيه لولا أن ستالين قد كرر ما قاله لينين عن الدولة القومية بعد ان صرفه إلى الأمة فقال في الكتاب ذاته : " ليست الأمة مقولة تاريخية فحسب ، بل هي مقولة تاريخية خاصة بمرحلة تاريخية محددة ، هي مرحلة تكون الرأسمالية ... فإن عملية تصفية الاقطاع ونمو الرأسمالية ، هي في الوقت ذاته عملية تكوين الناس في أمم " .

وهكذا بعد ان كان لينين يكتفي بإدانة الدولة القومية قانعاً بمنع القوميات في الاتحاد السوفييتي من التطلع إلى دول قومية خاصة بها ، أدان ستالين القومية ذاتها . وبهذا المنطق سحق ستالين القوميات في الاتحاد السوفييتي .

فلما أن جاء المحدثون من الماركسيين – أعداء الستالينية – عادوا إلى التكتيك اللينيني فقالوا في " أسس الماركسية – اللينينية " : " في ظل النظام الشيوعي البدائي كانت العشيرة والقبيلة الشكلين الأساسيين للمجتمعات الانسانية . وكان المميز الرئيسي الذي كان يميز أعضاء العشيرة الواحدة عن غيرهم ، أصلهم المشترك أي رابطة الدم بينهم . ومع تفتت النظام الشيوعي انتهى تدريجياً استقرار العشائر والقبائل وضعفت رابطة الدم . ولما أن اتحد عدد من القبائل في كيان واحد ظهرت القوميات . ولم يعد المنتمون إلى قومية واحدة مرتبطين برابطة القرابة . كانت الملامح المشتركة بينهم (أي اللغة والأرض والثقافة) ذات أصل تاريخي اجتماعي . ومع ذلك كانت الوحدة القومية غير مستقرة إلى حد كبير . ففي ظل النظام العبودي

والاقطاع لم يكن من الممكن أن توجد الوحدة في الحياة الاقتصادية التي تعتبر الشرط الأساسي للوحدة الاقليمية واستقرار الثقافة المشتركة . إن المتطلبات الأولى اللازمة لتتحول القومية إلى أمة لم توجد إلا في عصر صعود الرأسمالية التي حطمت التجزئة الاقطاعية ، وقادت إلى تشكيل سوق قومي واحد ... وفي الكتابات الماركسية (لم يقولوا ستالين ...) يقصد بالأمة عادة جماعة مستقرة من الناس تكونت تاريخياً ، قائمة على أساس من وحدة اللغة والأرض والحياة الاقتصادية ، وتكوين نفسي يتجسد في ثقافة مشتركة " .

لم يضف ، إذن ، الماركسيون الجدد شيئاً ذا قيمة إلى نظريتهم في القومية . لم تتطور الماركسية في هذه الجزئية ، ولا يزال الموقف الشيوعي مطابقاً للموقف الماركسي ، تحدياً للذين ينتحلون الماركسية ويرفضون الشيوعية ، أو تحدياً لدعاة الماركسية المتطورة . كذلك لم يضف الماركسيون الجدد شيئاً ذا قيمة إلى التكتيك اللينيني . قالوا :

" ينتمي العمال إلى قوميات مختلفة ، وأجناس مختلفة ، ولكن انتماؤهم الأول يظل إلى الطبقة العاملة ، وهذا تحدده وحدة مصالحهم الأممية ، وأغراضهم ، ونظريتهم التي تتولى الصدارة لينزاح ما دونها من أوجه الاختلاف إلى الوراء . وإذ يتحقق العمال الواعون سياسياً من أن النضال القومي ، والانعزال القومي ، يضران المصالح الأممية للطبقة العاملة ، يحاربون كل انواع التمييز القومي " . أما كيف يكون النضال القومي ضاراً بمصالح الطبقة العاملة فذلك ، كما قالوا ، لأن " خطر القومية الأول يكمن في أنها تلهي العمال عن الصراع ضد عدوهم الطبقي . لقد تضافر الزمان ، والرجعية البورجوازية ، على تخطيط مؤقت لعرقلة الصراع الطبقي للطبقة العاملة بإشعال المشاعر القومية . هذا بالاضافة إلى أن انتشار الأفكار القومية ، والشوفانية ، يؤدي إلى تفكك وحدة الطبقة العاملة ، ويضر روابط التضامن الأممي . وما لم تحارب القومية ، والشوفانية ، فإنها ستضعف حتماً حركة الطبقة العاملة " . فيجب إذن ألا ينسى العمال أن : " الحركة الشيوعية أممية في ذات جوهرها ، من حيث موقفها الموضوعي كحركة ذات نظرية واحدة ، وأهداف واحدة ، تحارب عدواً واحداً . غير ان حركة الطبقة العاملة ، التي هي أممية بطبيعتها ، تنمو على أسس قومية . وفي بعض الظروف قد يؤدي هذا إلى المعارضة المفتعلة للمصالح الأممية بالمصالح القومية . وقد يبدو للذين لم يحرروا أنفسهم من ضيق الأفق وقصر النظر القومي ، ان لبلادهم ظروفها الخاصة الاستثنائية ، وأن صراع الطبقة العاملة هناك يجب أن يكون مختلفاً عما هو مطلوب في البلاد الأخرى " . ولينتبه الماركسيون إلى : " أن خطر القومية يكون قوياً على وجه خاص عندما ينسى قادة الدولة " الأممية " ، ويتجهون إلى المبالغة في المميزات

القومية ، ويغمضون أعينهم عن القوانين الاشتراكية العامة ، وعندما يفهمون مصالح بلدهم ، وحزبهم ، بعقلية ضيقة فيعارضون بها مصالح الشعوب الأخرى . وقد حدث هذا في يوغوسلافيا " . وازاء كل هذه المخاطر التي تتضمنها الحركات القومية ، يحدد الماركسيون موقفهم طبقاً للتكتيك اللينيني : تأييد القومية واستغلالها للقضاء عليها . تلك وصية لينين الأولى ، كررها افاناسييف في كتابه " الفلسفة الماركسية " ، قال : " بينما يؤيد الحزب الماركسي صراع الشعوب المضطهدة في سبيل التحرر ، يحاول أن يحرر العمال من تأثير القومية البورجوازية ، لأنها لا تتفق مع الوحدة الأممية للطبقة العاملة ، أي النظرية التي تتطلب تضامن العمال في العالم . فالحزب الماركسي يحارب فكرة القومية البورجوازية بالتركيز على دور الصراع الطبقي الحاسم في أية حركة اجتماعية ، وبالدعوة إلى وحدة الطبقة العاملة في جميع البلاد . وبهذه الطريقة يدس بالتدريج فكرة الأممية العالمية في أدمغة العمال " .

لسنا في حاجة بعد هذا إلى أن نملأ صفحات كثيرة تلخيصاً لمواقف الماركسيين من قضية الوحدة العربية ، تأييداً من واقعنا – وآلامنا – لما قلناه . وعلى الذين يبغونه أن يراجعوا تلك المواقف في سورية أو العراق أو الجزائر أو فلسطين . غير أننا قد نكون في حاجة إلى التدليل على أن الماركسيين العرب يناورون طبقاً للتكتيك اللينيني : تأييد القومية ثم استغلالها للقضاء عليها ، حتى لا تتحقق الوحدة ، أو الدولة القومية كما يسمونها ، وانهم في مناوراتهم تلك لا يفكرون بأنفسهم لأنفسهم ولكن يفكر لهم قادة الحركة الأممية للطبقة العاملة خارج الوطن العربي . فلنقرأ ما يقوله عنا ٣٩ مفكراً وعالماً وفيلسوفاً سوفييتياً اشتركوا في تأليف كتاب " أسس الماركسية – اللينينية " ، قالوا :

" في السنين الأخيرة برزت شعوب الشرق العربي إلى الصف الأول في الكفاح من أجل التحرر القومي بقيامها بهجوم شامل على مواقع الاستعمار ... إن كفاح العرب ضد الاستعمار ، وفي سبيل استقلالهم القومي ، ذو دلالة دولية بالغة تتجاوز أهمية العرب أنفسهم إلى المصير العام للسياسة الامبريالية والاستعمارية . والواقع أن الشرق الأوسط قد أصبح يلعب دوراً هاماً في الاستراتيجية الاقتصادية والسياسية والعسكرية للدول الاستعمارية الكبرى ، وخاصة بريطانيا العظمى والولايات المتحدة الامريكية . فالشرق الأوسط مركز قواعد عسكرية أمريكية وبريطانية عديدة . وهناك أيضاً تحصل الاحتكارت الأجنبية على ملايين الأطنان من الزيت الرخيص سنوياً ، أو ما يعادل ربع انتاج العالم تقريباً . ومن هنا نفهم أية ضربة أصابت الاستعماريين من كفاح حركة التحرر القومي العربي ، حيث هب العرب ليستردوا استقلالهم ، وليصبحوا سادة منابع الثروة

الطبيعية في الشرق العربي . كانت تلك الضربة أبعد ما تكون توقعاً ؛ إذ ان إدارة الاستعمار الأجنبي ، والاقطاع المحلي الذي يسانده الاستعمار ، قد أبقت الشعوب العربية في حالة تخلف اقتصادي شديد ، وأصبحت البلاد التي يسكنونها من أشد مناطق العالم فقراً . وقد ظن الاستعماريون أن الصراع من أجل ضرورات الحياة قد استنفذ طاقة العرب ، وان ظروف التخلف الشاملة ستحول بينهم وبين ان يهبوا وأن ينتظموا في حرب ضد الاستعمار .

" وقد تبددت تلك الأوهام في مصر أولاً ، حيث وضعت حركة الجيش ، بقيادة ضباط من ذوي العقليات القومية ، نهاية لحكم فاروق وبطانته من أنصار بريطانيا . وقد أممت الجمهورية المصرية قنال السويس ، وحطمت الحصار الذي فرضته الاحتكارات الاستعمارية ... الخ .

" أحد مميزات حركة التحرر في الشرق الأوسط أنها تنمو وتتطور تحت شعار الوحدة العربية . وقد ولدت هذه الفكرة خلال الصراع ضد الاستعماريين ، وفي سبيل الاستقلال القومي . وقرب هذا الشعوب العربية بعضها من بعض وكتعبير عن التضامن في الصراع ضد الاستعمار ، وكشكل للتعاون الأخوي ، والمساعدة المتبادلة بين الدول العربية ، لعبت وحدتهم دوراً بناءً كبيراً في كفاحهم في سبيل الاستقلال . وفكرة الوحدة مقبولة على وجه خاص لدى جماهير الشعب العاملة التي تعاني من الاستغلال الرأسمالي ، كما تعاني من التخلف الاقتصادي والثقافي . وطالما احتفظ شعار الوحدة بسمته المضادة للاستعمار ، ولم يهدف إلى ان يرفع دولاً عربية فوق دول أخرى ، فإنه يحظى بتأييد كل القوى التقدمية والديموقراطية .

" غير ان بعض التيارات الرجعية في العالم العربي تحاول أن تجعل من تلك الفكرة الشعبية مطية لأغراضها الخاصة . فالجماعات القومية المتطرفة تحاول أن تفسر شعار الوحدة كدعوة إلى وحدة الشعوب العربية كلها فوراً حول أقوى الدول العربية بقصد إخضاعهم جميعاً لحكومة واحدة

" وإنه لمن الواضح ان الوحدة بين الدول مسألة بالغة التعقيد والدقة ، لا تحتمل التسرع أو الضغط ولا تنجح إلا إذا تحققت متطلبات موضوعية أولى لها . أما الوحدة التي تهدر حق الأمم في تقرير مصيرها ، وتفقد بها أمة حتى بعض مكاسبها الاجتماعية ، وحرياتها السياسية ، فإنها لا يمكن أن تنجح ولا تكون مفيدة " .

هذا رأيهم في الأمة العربية ، وفي الحركة القومية العربية ، وفي الوحدة العربية ، ولهم الرأي لا نسلبه حتى لو ردده هواة الماركسية الأصيلة أو هواة الماركسية المتطورة من العرب . إنما

الذي يهمنا هنا الأساس " العلمي " الذي أقام عليه الماركسيون – عرباً وغير عرب – رأيهم هذا في الوحدة العربية .

لقد أسمونا "عرباً " تمييزاً لنا عن غيرنا . وبعد ان وصلوا بنا إلى الحضيض الاقتصادي حيث " ظن الاستعماريون ان الصراع من أجل ضرورات الحياة " قد استنفد طاقتنا ، إذا بالجماهير العربية لا تحدد مواقفها ، ولا بواعثها ، ولا غاياتها ، طبقاً لمكانها من أسلوب انتاج الحياة المادية ، بل تهب في حرب ضد الاستعمار غايتها الوحدة ، التي اعترفوا بأنها " مقبولة على وجه خاص لدى جماهير الشعب العاملة " وان هذا مميز للحركة العربية التحررية . إذن فثمة امة تناضل في حركة قومية مقبولة من الجماهير العاملة ، غايتها الاستقلال والوحدة ، فعلى أي أساس من " العلم " يريدون للوحدة أن تظل شعاراً فلا تتحقق إرادة الجماهير في أن تصبح دولة واحدة ؟ .

يقول الماركسيون إن الجماعات القومية المتطرفة تحاول أن تفسر الوحدة على وجه يخضع الشعوب العربية جميعاً لحكومة واحدة . إذن كيف تكون الوحدة بغير حكومة واحدة ؟ . وما الذي يمنع أن يخضع العرب جميعاً في ظل الوحدة لحكومة واحدة ؟ . يجيب الماركسيون بأن الوحدة تهدر حق الأمم في تقرير مصيرها . أية أمم ؟ هل هناك أمم عربية عدة ؟ من هم إذن العرب أصحاب " حركة التحرر القومي العربي " ، وكيف تكون حركة تحرر قومي عربي دون أن توجد القومية العربية التي تنتسب إليها ؟ ...

هكذا يتخبط الماركسيون – هنا وهناك – في فهم وتفسير حركة أمة في " حالة تخلف اقتصادي شديد " ، توهم المستعمرون أن الجوع قد " استنفد طاقتها " فهبت في حركة قومية عربية كانت " أبعد ما تكون توقعاً " ، فبددت أوهام المستعمرين وبرزت إلى " الصف الأول من اجل التحرر القومي " وشنت " حرباً شاملة على مواقع الاستعمار " ، يميزها عن غيرها أنها " تنمو وتتطور تحت شعار الوحدة العربية " ، المقبولة " على وجه خاص من جماهير الشعب العاملة " .

كل هذا بالنسبة إلى الماركسيين عجب غير قابل للفهم ، لأن نظريتهم لا تعرف سوى الطبقية الأممية رابطة في النضال ، وسوى الصراع الطبقي ميداناً له ، وسوى علاقات الانتاج مصدراً للبواعث ، وسوى مصالح عمال الأمم جميعاً غاية للكفاح . وما لا نعرفه لا نفهمه . ولن يعرف الماركسيون ولن يفهموا " الأمة " و " الوحدة " ما لم يفطنوا أولاً إلى قصور منهجهم الفكري في تفسير ما يجري تحت انوفهم فيستبدلون به منهجاً يعلمهم ما لا يعلمون . عندئذ لن يعرفوا ويفهموا الحركة القومية العربية فحسب ، بل سيعرفون ويفهمون أيضاً الأساس القومي العميق

الذي يقوم عليه الصراع الدائر بين الأمة الصينية والاتحاد السوفييتي ، وسيعرفون ويفهمون أكثر من هذا لماذا لا تثق بهم الجماهير العربية ، فتتمزق صفوفهم تحت وطاة النضال القومي في سبيل التحرر والوحدة . وعندما يعرفون ويفهمون سيعجبون معنا مما قاله مؤلفو " أسس الماركسية – اللينينية " من أنه : " بدون مساهمة الشيوعيين فإن نجاح التحرر والبعث القومي يكون غير معقول في أية بلد " .

وإلى أن يفطنوا فيعرفوا فيفهموا ، نمضي نحن إلى مزيد من المعرفة والفهم .

- ٦ -

عندما عرفنا كيف يتطور اثنان عرفنا كيف ينمو المجتمع من الداخل متجهاً من الجزء إلى الكل ، ومن الخاص إلى العام ، ومن الحاجة إلى الغنى ، وعرفنا أنه في حركته محكوم بقانون الجدل ذاته الذي ينظم ويضبط حركة نموه وتطوره ، مبتدئاً بالمشكلة فالحل فالعمل (الجدل الاجتماعي) . والنقطة الأولى في التكوين الاجتماعي هي معرفة ما الذي جمع أول اثنين . لا شك في أنها الحاجة الأولى إلى حفظ النوع ، تغري بها الرغبة الجنسية التي تستلزم اجتماع اثنين ذكر وأنثى ، يحفظان النوع نسلاً فيضاف إليهما ثالث ، فتوجد الأسرة ثم العائلة ثم السلالة .. الخ . تلك وحدة الدم أو الأصل ، أو العرق ، تظل قائمة رباطاً بين الناس يميزهم عن غيرهم ، حتى يتجاوز التعدد على مجرى الزمان ما يميز كل الناس بأصلهم الواحد ، فتتوه الأنساب في الكثرة ، وتطغى على روابط الدم روابط اجتماعية أخرى . فوحدة الأصل هي الصورة الأولى للتمييز الاجتماعي ، وعندما ينمو المجتمع بالإضافة ، فتتوه الأنساب لا يعني هذا أن الدم أصبح ماء ، ولكن يعني أن كثيراً لا يستطيعون أن ينتسبوا إلى أصل واحد فتحل بينهم روابط أخرى أكثر تقدماً وشمولاً ، أي متجاوزة الروابط العائلية ، مكملة ومحددة لها كما يحدد الكل الجزء ويكمله ، ولكن لا تلغيها . ففي ظل أية روابط جديدة ، اقتصادية ، أو اجتماعية ، أو سياسية ، تبقى رابطة الدم جامعة للأسرة الواحدة ، لا يملك الوالدان التحرر منها ؛ لأن أولادهم منهم ، وامتداد لحياتهم أنفسهم ، ولا يملك الأولاد التحرر منها ؛ لأن أحداً لم يختر والديه على ما يهوى ، ولا اختار أقاربه على هواه ، ولكنها قوانين صارمة تبقي دم الأصول سارياً في دم الفروع تنقل إليهم بالوراثة بعضاً من مميزاتهم الفسيولوجية والفكرية والنفسية والمرضية في بعض الأوقات . وإذ يتكون المجتمع بالإضافة ، ينمو من الداخل عن طريق الاشتراك في المشكلات : الاشتراك في المعرفة ، والاشتراك في الرأي ، والاشتراك في العمل ، حلاً للمشكلات المشتركة . أياً كان مضمون

المشكلات وحلولها فإنها حصيلة مشاركة ، ولو كانت مشاركة اثنين حين اجتمعا على حاجتهما الأولى . والمشاركة تستلزم وحدة اللغة لإمكان تبادل المعرفة بالمشكلة ، وتبادل الرأي في حلها . فوحدة اللغة شرط لأي مجتمع ، ونعني باللغة أوسع معانيها من اول الرموز والأصوات إلى الحروف والمقاطع والكلمات ، ثم اللغات التي نعرفها اليوم ، أي وسيلة نقل المعرفة والرأي من فرد إلى فرد . وقد قلنا من قبل عن تفاعل الإنسان مع المجتمع إن من حصيلته : " تلك الإضافة الرائعة ونعني بها اللغة . التي تشكلت بها الأصوات رموزاً لمعاني مشتركة ، فحلت المشكلة الأولى التي طرحها المجتمع ، مشكلة المجتمع الواحد من ناحية وتعدد الناس فيه من ناحية أخرى . ولم تكن تلك إلا بداية تحرر بها الإنسان جزئياً من عزلته الطبيعية عن غيره ، وبعدها واجه مشكلات أخرى . فقد عرفنا أن المجتمع يتطور عن طريق المعرفة المشتركة ، والرأي المشترك والعمل المشترك وان ذلك قانون تطوره الحتمي . هذا الاشتراك الحتمي بين أفراد متعددين في مجتمع واحد فرض تنظيم نشاط الأفراد ، علماً وفكراً وعملاً ، وإدارة جهودهم على وجه تتكامل به تلك الجهود ، فتصبح جهداً واحداً في مواجهة الظروف الواحدة . وكان لا بد لهذا التنظيم من جهاز يتولى إدارته فابتكر الإنسان حلاً لتلك المشكلة ما أسميناه – أخيراً – الدولة . أي جهاز إدارة المصالح المشتركة بين الناس في مجتمع ما على أسس القواعد التي يرتضونها ... قد تكون اداة هذا الجهاز الذي يدير وينسق ويردع ، الوالد في الأسرة أو الشيخ في القبيلة ... الخ " .

وبهذا تحددت عناصر التركيب الداخلي للمجتمعات الأولى : مجتمع ، له لغة واحدة ، يخضع لسلطة واحدة .

هذا التركيب الداخلي ، كان ملازماً لأية وحدة اجتماعية سواء أكانت قد جمعتها وحدة الدم ، ام وحدة الظروف . وهو إذ يكون ملازماً لأية وحدة اجتماعية فإنه لا يميزها عن وحدة اجتماعية أخرى لها بالضرورة ذات التركيب الداخلي ، إنما الذي يميز وحدة اجتماعية عن أخرى اختلاف مضمون التركيب الداخلي لكل منهما . فتتميز جماعة بلغتها عن جماعة أخرى ، لها لغة أخرى ، وتتميز جماعة بخضوعها لسلطة (رب أسرة ، أو شيخ قبيلة ، أو كاهن .. الخ) لا تخضع لها جماعة أخرى لها سلطتها . ثم يزيد التمايز وضوحاً بما يضيفه التطور إلى التركيب الداخلي للجماعة من حصيلة تفاعل الإنسان فيها مع مجتمعه المحدد ، أي بنوع المشكلات التي تواجهها كل جماعة على حدة . ولما كانت المشكلات ذاتها تمثل الصراع بين الانسان وظروفه ، فإن موقف كل مجتمع من الظروف الخاصة به يحدد نوع مشكلاته ، ويميز ما يخلقه حلاً لتلك المشكلات (علماً وعقائد وعملاً) عن مجتمع آخر ، له ظروفه المختلفة فمشكلاته المختلفة فثقافته المختلفة .

وقد سبق أن عرفنا أن قد أتى على الإنسان حين من الدهر استنفذه في الصراع مع الطبيعة من حوله والطبيعة فيه ، وقلنا : " كان الانسان حينئذ يحاول ان يتحرر من قيود الطبيعة فيه : يريد ان يأكل ، وان يشرب ، وأن يحفظ حياته ، فيتحرر من آلام الجوع والعطش والمرض والموت . وكانت أدوات تحريره في الطبيعة من حوله تمنحه تلقائياً ما يشبع حاجته موزعة على الأرض في مصادر إنتاجها الطبيعي ، فكانت الهجرة والارتحال مظهرين متجددين لتاريخ الجماعات الأولى . كانت الهجرة من مكان إلى آخر سعياً وراء المراعي ومصادر الرزق ، أو درءاً للمخاطر ، شكل صراع الإنسان في سبيل حريته من قيود الطبيعة في تكوينه ، وجدب الطبيعة من حوله . كانت تغييراً للامتداد التلقائي للظروف بهجر الظروف (الطبيعية) من مكان إلى ظروف (طبيعية) في مكان آخر . وبالهجرة وخلالها التقاء بجماعات أخرى تسعى وراء الغاية ذاتها ، أي التحرر من فقر الطبيعة والاستيلاء على مصادر انتاج أخرى ؛ ليتحرروا من الطبيعة فيهم . كل قبيل يسعى إلى حريته ، فيلتقيان على مصدر واحد ، فيقتتلان عليه ، وبغلبة أحدهما يدخل مرحلة من التطور بدأت بحل المشكلة الأولى ، فيستقر في الأرض ، ويبدأ في مواجهة المشكلات الجديدة التي تطرحها ظروفه الجديدة ، فيبتكر في الأرض التي استقر عليها ما يحل مشكلات جمع انتاجها وتخزينه وتوزيعه وحراسته ، أدوات من فؤوس ودواب ومنازل ونبال وحراب .. الخ ؛ غايته من كل هذا أن يحافظ على حريته الجديدة . ويصوغ كل هذا نظماً وعادات وتقاليد . وقد يتوافر له الوقت الهادىء ، الذي يكون قد حل فيه المشكلات ، فيمجد نصره على الطبيعة والأعداء أغاني وألحاناً ... إلى أن ينضب رزق الأرض فتبدأ مرحلة جديدة من الصراع ضد الطبيعة بهجرة جديدة يصاحبها صراع جديد ... كانت الجماعات والقبائل وحدات متماسكة داخلياً مقاتلة دائماً " .

ذاك الطور القبلي من المجتمعات : داخل المجموعة الانسانية ، ينفرد كل مجتمع وحدة قبلية متميزة عن الوحدات القبلية الأخرى بأصلها الواحد ، ولغتها الواحدة وخضوعها لسلطة واحدة ، ثم بنظمها وتقاليدها وثقافتها القبلية . ولا يميزها عن غيرها الموقع الذي تعيش فيه لتبادل الموقع كراً وفراً خلال الصراع القبلي . كانت الأرض اوسع من ان تثير مشكلة اقتصادية فظلت تلك المجتمعات القبلية أحقاباً طويلة تحل مشكلاتها الاقتصادية عندما تثور بالهجرة . والهجرة المستمرة إفلات مستمر من التأثير المطرد للمواقع المحددة ، والعوامل الاقتصادية المتميزة ، على تركيب الجماعة .

من المهم هنا أن نلاحظ أن التكوين القبلي للمجتمعات حصيلة نمو وإضافة تحققت خلال حل مشكلات الطور الذي سبقه . فهو أكثر منه تقدماً ، وأكثر منه شمولاً ، فيتضمنه ولا يلغيه ،

ولكن يضيف إليه ما يحدده كما يحدد الكل الجزء . فالمجتمع القبلي لم يلغ الأسرة فيه ، بل ظلت أسراً وبطوناً وأفخاذاً يقوم الدم فيها رابطة بين ذوي الدم الواحد في حدود مشكلاتهم العائلية ، تضاف إليه الرابطة القبلية الواحدة فيما يتجاوز حدود الأسرة إلى القبيلة ، إضافة كانت حلاً لمشكلة تحققت بها للأفراد حتى من الأسرة الواحدة حريات لم تكن لتتحقق لهم بما تهيئه رابطة الدم وحدها من مقدرة على التحرر . اللغة الواحدة بقيت كما كانت وسيلة للمعرفة ، ولتبادل الرأي ، ولكنها أصبحت أكثر غنى بما أضاف إليها الناس في المجتمع القبلي من معارف وآراء جديدة طورتها ، فتجاوزت لغة الأسر والبطون والعشائر ، التي بقيت لهجاتها تشملها اللغة الواحدة وتتخطاها ولكن لا تلغيها . ومثل هذا تحقق إضافة في العلم ، والمعرفة ، والعقائد ، والمقدرة على العمل ، فكسب به كل فرد من أية أسرة حريات أكثر مما كانت له وهو محصور في إمكانيات بني دمه . والإضافة لا تلغي المضاف إليه ولكن تكمله . حتى أرباب الأسر ، ورؤساء العشائر ، كانت القيادة الموحدة في القبيلة إضافة تحقق بها لأسرهم وعشائرهم من الحماية أكثر مما كانوا أنفسهم قادرين على تحقيقه . لم يلغ رئيس القبيلة أرباب الأسر ، ولكنه حمل عنهم عبء حل مشكلاتهم المشتركة مع غيرهم ، وبقي كل منهم رباً لأسرته . كل هذا سبق أن عرفنا أسسه عندما قلنا وأكدنا أن التطور إضافة ، والإضافة حرية جديدة ، وان التطور يتجه إلى مزيد من الإضافة لأنه تطور جدلي . وهو مهم لنفهم التماسك الاجتماعي سواء في الأسرة ، أو في القبيلة ، وضرورته لحل مشكلة الفرد في الأسرة أو في القبيلة . ومهم من ناحية أخرى لنفهم أن تطور المجتمعات من طور إلى طور يتم طبقاً لقوانين الجدل الحتمية خلال حل المشكلات ، فلا يملك أحد حرية إنكاره ، أو تجاهله ، ولا يجديه هذا شيئاً . ومهم أخيراً لنفهم أن تمزيق الرابطة الاجتماعية المتطورة للعودة إلى طور متخلف من الروابط الاجتماعية ، محاولة للانتكاس إلى الوراء ، وهو مستحيل التحقق . والأثر الوحيد لأية محاولة إلى غاية مستحيلة هو أن تعوق حل مشكلات المجتمع بما تستنفده من جهد في الصراع من أجل التحرر من المعوقات ، ليخلص جهد المجتمع بعد هذا لمزيد من التطور . إنها تلك المحاولات التي أسميناها رجعية . فمحاولة تفتيت رباط الدم في الأسرة الواحدة لتحيلها أفراداً غرباء ، رجعية فاشلة لا تفعل شيئاً سوى إثارة الصراع المعوق بين أفراد الأسرة الواحدة ، ولكنها لا تستطيع ان تلغي رابطة الدم . ومحاولة تفتيت الرباط القبلي لتتمزق القبائل عشائر ، عود على بدء ، وهو جهد فاشل لا يفعل شيئاً سوى إثارة الصراع المعوق بين عشائر القبيلة الواحدة ، ولكنه لا يستطيع أن يلغي رابطة الأصل واللغة والتقاليد .

قلنا هذا من الآن ايضاحاً علمياً غير متعصب تعصباً عائلياً ولا تعصباً قبلياً ، لأننا سنقول مثله فيما يلي عند الحديث عن القومية ، فلا يتهم عندئذ بأنه تعصب قومي . إنما هو تطبيق لمقياس علمي واحد على المجتمعات أياً كان طورها .

وقد انتهى الطور القبلي أو كاد ان ينتهي . فخلال الهجرة المقاتلة اهتدت بعض الجماعات والقبائل إلى الأراضي الخصيبة وأودية الأنهار . عندئذ حلت المشكلة الأولى التي كانت تعالجها بالهجرة ، فلم تعد حركتها خاضعة لما تمنحه الطبيعة تلقائياً . قلنا : " بل استقرت في أودية الأنهار وابتكرت الزراعة ، أي الانتاج الإرادي لثمار الأرض ، فأصبحت أكثر حرية من ذي قبل . لم يعد جدب الطبيعة قادراً على أن يكره الناس على تغيير منازلهم " . وبهذا بدأت الجماعات تتميز عن غيرها بإقامة كل منها في موقع جغرافي واحد خاص بها . وكان استقرار الجماعات القبلية الأولى أول عقبة في سبيل استمرار حركة الهجرة ؛ لأن الطريق كان مغلقاً بمجموعات بشرية لا تريد أن تتزحزح ، أو تسحق ، لتستقر القبائل الغازية مكانها ، فتحولت هجرة القبائل إلى أطراف من الأرض غير مسدودة بالبشر ، حتى اصطدمت بحاجز الماء عند نهاية الأرض ، فاضطرت إلى أن تستقر وتكون لها أرضاً خاصة بها ، حيث انتهى بها المطاف . لم يتم كل هذا بين يوم وليلة ، ولكنها حقبة طويلة من تاريخ البشرية دفعت فيها أعداداً خيالية من الضحايا في الحروب القبلية قبل أن تستقر ، وما استقر منها أولاً إلا القليل ، ولا يزال بعض منها يهيم على وجهه . يكفي أن نعرف أنه عندما جمع الإسلام القبائل العربية أمة واحدة ، كانت بعض القبائل الأوروبية لا تزال تقتتل على الأرض لم تبلغ مرحلة الاستقرار بعد .

قلنا من قبل : " عندئذ افترق تاريخ الشعوب والجماعات " . ونقول الآن إن القبائل التي استقرت في منطقة جغرافية واحدة دخلت مرحلة تكوين جديدة : مرحلة تكوين الأمم . أما القبائل التي لم تستقر فقد ظلت محاولاتها حروباً تشنها على أطراف الأرض المستقرة ، فتتقلص تارة ، وتتسع تارة أخرى ، وتثير بها حروباً مضادة مطاردة لها عن أطراف الأرض المستقرة ؛ ولكنها لن تلبث أن تستقر في أرض خاصة بها ، بعد أن يكون المستقرون أولاً قد قطعوا أشواطاً في التطور والتكوين القومي .

ونحب أن نوضح هنا أن " المنطقة الجغرافية الواحدة " لا تعني " وحدة جغرافية المنطقة " ؛ فالأولى مقصود بها تحديد موقع الأمة بالنسبة إلى العالم المسكون ، وإلى غيرها من الأمم ، والثانية مقصود بها استواء الظواهر الجغرافية في منطقة ما . الأولى تحديد في المكان ، والثانية

وصف لمكان . ولهذا نعرف كيف أن الأمة غير محتاجة إلى " التجانس المركب " في الطبيعة الذي لاحظه الدكتور جمال حمدان عند وصفه الوحدة التركيبية للعالم العربي من الناحية الطبيعية في كتابه " دراسات في العالم العربي " .

ونعرف أيضاً الخلط الخائف الذي طبع رأي الاستاذ الحصري ، عندما أصر على أن وحدة الأرض غير لازمة لوجود الأمة . قال الاستاذ في كتابه : " ما هي القومية " : " إن الرقعة الجغرافية أيضاً لا يمكن أن تعتبر من المقومات الأساسية ... لأن التاريخ يعطينا أمثلة كثيرة وبليغة على أن ، أولاً : أن الرقعة الجغرافية التي تقطنها الأمة تتوسع وتتقلص بتوالي السنين . ثانياً : أن الأمة الواحدة قد تنتقل من رقعة جغرافية إلى رقعة جغرافية أخرى . ثالثاً : أن الرقعة الجغرافية الواحدة قد تضم جماعات من أمم أخرى " . ويقول الاستاذ الحصري في كتابه : " حول القومية العربية " : " كنت ظننت أن هذه القضايا لا تحتاج إلى المزيد من الشرح والإيضاح غير أني لاحظت بعد مدة أن بعض القراء لم يقتنع " ... ويحاول الاستاذ إقناعنا فيقول : " بديهي أن الإنسان من المخلوقات التي تعيش على الأرض ، لا في البحر ولا في الهواء . وطبيعي أن الجماعات التي تتألف من الأفراد البشرية أيضاً تعيش على الأرض لا في البحر ولا في الهواء . وذلك سواء أكانت الجماعة صغيرة – مثل الأسرة او العشيرة – أم كبيرة – مثل الدولة او الأمة – ولكن المسألة ليست تقرير ما إذا كانت الأمة تعيش على الأرض أم تعيش في الهواء ، بل تقرير ما إذا كانت الأرض تميز الأمم بعضها عن بعض حتى يصح اعتبارها من مقومات الأمة الأساسية . وطبيعي أننا عندما نمتنع عن إدخال الأرض بين مقومات الأمة الأساسية لا نكون قد أنكرنا أن الأمة تعيش على الأرض ، إنما نكون قد أظهرنا اعتقادنا بأن الأرض ليست من الأمور التي تميز الأمم بعضها عن بعض " . ولما لاحظ الاستاذ الحصري أنه لم يصل إلى الإقناع التام استمر في الايضاح فقال : " نحن نعلم أن الانسان يأكل ويشرب وينام ويستيقظ ، ومع ذلك لا نعتبر الأكل والشرب والنوم واليقظة من خصائص الانسان . نقول مثلاً : إنه حيوان عاقل ، أو إنه حيوان ناطق ، أو إنه حيوان ذو يدين ومنتصب القامة ... الخ . ولكننا لا نقول إنه يأكل ويشرب وينام ويستيقظ ؛ لأننا نعرف أن هذه الصفات مما يشترك فيه الانسان مع كثير من الحيوانات . إن موقفي – الكلام للاستاذ الحصري – من قضية الأمة والأرض المشتركة لا يختلف عن ذلك أبداً : إني لا أنكر أن الأمة – مثل جميع أنواع الجماعات البشرية – تعيش على الأرض ، ولكنني أنكر أن الأرض تميز الأمم بعضها عن بعض ، أو تميزها عن سائر أنواع الجماعات البشرية " .. والدليل على ان الرقعة الجغرافية الواحدة قد تضم جماعات من أمم مختلفة ان " في الاسكندرية تعيش جاليات ايطالية ، وجاليات يونانية ، دون

ان تفقد قوميتها الايطالية او اليونانية . وفي مدينة الجزائر جماعات من الفرنسيين استوطنوها منذ اجيال عديدة ، ولدوا ونشأوا وترعرعوا فيها – بجانب الجزائريين العرب – ومع ذلك فإنهم لا يزالون ينتسبون إلى الأمة الفرنسية ... الخ " . وإذا كان البعض يذكرون الأرض المشتركة ، أو الأرض المعلومة ، خلال تعريفهم الأمة فإنهم " يفعلون ذلك لأنهم لا يميزون الأمة عن الدولة تمييزاً صريحاً . وربما قالوا إن الأمة شيء والدولة شيء آخر ، غير أنهم لم ينتهوا إلى مستلزمات هذا التمييز ، ولم يتعمقوا في بحث نتائجه الطبيعية . لا شك في ان الأرض المشتركة ، والأرض المعلومة ، والأرض المحدودة بحدود من لوازم الدولة الأساسية ؛ لأن مفهوم الدولة يتضمن الحكم والإدارة والسيادة ، فلا بد أن يكون لذلك حدود معينة يرفرف عليها علم الدولة " . إلى هنا كان القول خلطاً ثم أصبح خلطاً خائفاً عندما قال الاستاذ : " لو سلمنا بوجوب اعتبار الأرض المشتركة ، او الأرض المعلومة من مقومات الأمة الأساسية ، لترتب علينا أن ننكر وجود الأمة العربية ، كما يترتب علينا أن نضفي صفة الأمة على أهالي كل دولة من الدول العربية على حدة . طبيعي أن النظر إلى الأمور بهذه النظرات مما يحبذه الاقليميون ولكن يأباه القوميون " .

وهو خلط واضح بين " الحياة على الأرض " التي تميز الإنسان عن الأسماك مثلاً ، وبين وحدة الموقع الجغرافي التي تميز الأمة العربية عن الأمة الفرنسية مثلاً . وهو إذ ينكر أن الحياة على الأرض تميز الأمم بعضها عن بعض يكون قوله معقولاً ، لأن كل الأمم تعيش على الأرض ، ولكنه يصبح قولاً غير مقبول عندما ينكر أن استقرار أمة على منطقة جغرافية خاصة بها من تلك الأرض يميزها عن غيرها من الأمم ، ولو في المكان ، فيقال مثلاً إن الأمة الفرنسية تسكن غرب أوروبا ، والأمة اليابانية تقيم في أقصى شرق آسيا ، والأمة العربية تعيش فيما بين الخليج العربي والمحيط الأطلسي جنوب وشرق البحر الأبيض المتوسط .

غير أن الأمر أهم بكثير من مجرد التمييز في المكان . فنحن لا نقول إن أية جماعة من الناس لها لغة واحدة وتقيم على أرض واحدة ، قد أصبحت امة واحدة . ولكننا ننظر إلى المجتمعات خلال تطورها الجدلي وحركتها التي لا تتوقف من الماضي إلى المستقبل . فالأمة تكوين تاريخي يبدأ بالاستقرار على الأرض ليتميز بهذا عن الطور القبلي الذي سبقه ، ثم يبدأ في التكوين تحكمه القوانين الكلية والقوانين النوعية معاً . فهو متغير متأثر بغيره مؤثر فيه ، ليس جامداً لنثبته في الزمان ونصف ملامحه ومميزاته ، وهو وجود يبدأ متميزاً عما قبله نوعياً ، ولكنه لا يتوقف عن التطور والنمو ، طريقه إلى هذا قانونه النوعي (الجدل) فتتحدد معالمه ، ويتم تكوينه خلال مواجهة المشكلات الواحدة ، والمشاركة في حلها . وقد تكون أول مشكلة واجهتها المجتمعات القبلية

المستقرة ، المحافظة على هذا الاستقرار ، أي حماية الأرض ، فالقبائل لم تستقر كلها في وقت واحد ، بل بينما استقر بعضها ودخل مرحلة التكوين كأمة ، ظلت بعض المجتمعات القبلية مهاجرة مقاتلة معاً ، تغزو أطراف الأرض المستقرة وتنحسر عنها ، أو تغزوها فتقيم فيها مختلطة بسكانها الأصليين ، مبتدئين معاً مرحلة من الاستقرار لا تلبث ان تكون منهم أمة واحدة . وقد تثير حروب الغزاة من القبائل المجاورة حروباً مضادة يطارد فيها المستقرون القبائل المغيرة إلى مراكز تجمعها فيبيدون الناس ، أو يقهرونهم ، ويستولون على الأرض ويضمونها إلى أرضهم ، فتمتد أطراف الأمة إلى أقاليم أخرى يشملها جميعاً الاستقرار مقدمة لتكون أمة واحدة . وخلال تلك الحقبة التاريخية الطويلة كانت الأرض الواحدة غير ثابتة الحدود ، تتقلص حيناً وتمتد أحياناً ، يثير تقلصها وامتدادها حروباً شعواء هي ذاتها التعبير عن الصراع بين الماضي القبلي والمستقبل القومي ، لا ينتهي إلا بالاستقرار على أرض معينة . وتكون الظروف ذاتها التي طرحت مشكلة الاستقرار ، وأثارت الصراع الدامي ، مصدر إمكانيات حل المشكلة كما عرفنا من الجدل . فخلال الصراع ضد الغزاة تنصهر المجتمعات القبلية التي استقرت متجاورة عن طريق إدراكها مشكلتها الواحدة في مواجهة العدو الواحد ، وتبادلها الرأي في رده والقضاء عليه ، ومساهمتها معاً في العمل الحربي أوالمال اللازم لحماية الأرض التي تصبح مشتركة لأنها موضوع مشكلة مشتركة وعمل مشترك . وهكذا يساعد خطر الغزو والتهديد الأمم على تجاوزها بقايا التمايز القبلي . وتظل الظروف طارحة مشكلة الاستقرار ، مقدمة لها الحل ، حتى تحل ، بان تكون الأمة التي أسهم الصراع المشترك دفاعاً عن الأرض المشتركة في إنضاج وحدتها القومية ، قد حصلت على حدود ثابتة للمنطقة الجغرافية التي استقرت عليها . وعندما تثبت الحدود الجغرافية مؤذنة بانتهاء الصراع تكون تلك الحدود ذاتها حدوداً لما يليها من جماعات استقرت ، قابلة تلك الحدود إن كان قد خططها اتفاق السلام ، أو عاجزة عن تخطيها إن كانت قد امتدت إلى حواجز طبيعية من الجبال او البحار ، فتدخل هي الأخرى مرحلة التكوين القومي . ومن هنا تكون الأرض الواحدة ، لا مميزاً في المكان فحسب ، ولكن مميز خارجي أيضاً ؛ نهايتها حدود بين الأمم المتجاورة ، ومميز في الطور الاجتماعي تتخطى به الأمم التكوين القبلي .

بهذا يكون قد توافر للأمة عنصران من عناصر الظروف : الطبيعة (المحددة) والمجتمع (المحدد) .

وقد قلنا من قبل : " إن تفاعل الانسان مع الطبيعة ومع المجتمع ينتج حصيلة (إنتاج زراعي وإنتاج صناعي وأدوات إنتاج ونقل ... الخ ونظم ومذاهب وعقائد وعادات وأخلاق ... الخ)

تتضمنهما وتتجاوزهما ، إذ هي حدود جدلية تصبح بمجرد وقوعها إضافة إليهما ذات نوعية متميزة عن الطبيعة والمجتمع كليهما ، بما تتضمنه من خلق الإنسان وإبداعه . والنظر إلى الإنسان في الطبيعة ، وفي المجتمع ، في الزمان ، نظر إلى ما يسمى الماضي أو التاريخ ، والذي نسميه الظروف ، ليكون شاملاً الطبيعة والمجتمع والإنسان نفسه ، وما تحقق بتفاعل كل هذا على مدى الزمان الذي انقضى ... " . فإذا أضفنا إلى هذا – في طور التكوين القومي – أن الطبيعة قد تحددت بمنطقة جغرافية معينة ومتميزة عن غيرها ، وان المجتمع قد تحدد بشعب معين ومتميز عن غيره ، كان مؤدى هذا التحديد – وهو ما نعنيه بالاستقرار – أن حصيلة تفاعل الانسان مع طبيعته ، ومع مجتمعه الخاص أمته ، ستكون متميزة بمضمونها عن غيرها ، سواء أكانت حصيلة تفاعل مع الطبيعة (إنتاج زراعي أو صناعي أو أدوات إنتاج او نقل ... الخ) أو حصيلة تفاعل من المجتمع (نظم او مذاهب أو عقائد أو عادات أو أخلاق ... الخ) . تكون كل امة قد تميزت خلال تطورها الجدلي حلاً للمشكلات المشتركة ، بتراث فكري مشترك ومتميز عن غيره ، وتراث عقائدي مشترك ومتميز عن غيره ، وتراث حضاري مشترك ومتميز عن غيره . وباختصار تكون الأمة خلال استقرارها على الأرض الواحدة ، وحل مشكلاتها المشتركة قد كونت تاريخها الواحد . فتكمل لها بهذا وحدة الظروف . تصبح للإنسان المنتمي إليها ظروف متميزة عن ظروف إنسان آخر ينتمي إلى أمة أخرى .

وقد عرفنا من قبل " أن الظروف – بهذا المعنى – أحد النقيضين (النقيض من الماضي) اللذين يتصارعان في الإنسان ، وان الإنسان يكسب حريته عن طريق قهرها (حل مشكلاتها) وإلغاء إمتدادها التلقائي في المستقبل . فالظروف على هذا الوجه أحد مصدري المشكلة وهي التي تقدم إمكانيات حلها . من هنا يكون للظروف أثران ايجابيان في صنع التاريخ (المقبل) . فمن ناحية تحدد الظروف – في زمان معين ومكان معين – الغاية الموضوعية المؤقتة للصراع في سبيل الحرية . ومن ناحية أخرى تحدد إمكانيات انتصار الانسان في هذا الصراع ، ومدى سرعة حل المشكلات التي طرحتها ... " ثم عرفنا أن النقيض الثاني هي المثل العليا التي يتطلع الإنسان إلى تحقيقها في المستقبل ، وانها تصور المستقبل خالياً من قيود الظروف الماضية ، وأنه أياً كان مضمون المستقبل فهو محدود بالظروف إذ هو نقيض لها ، وأن " المشكلة القابلة للحل والحل القابل للتحقيق هما المشكلة وحلها اللذان تحددهما تلك الحصيلة (من الظروف) كنقطة ابتداء ملزمة إلى المستقبل " .

هذا ما قلناه إيضاحاً لدور الظروف في تحديد المستقبل ، فهي نقطة البداية إليه كما يبدأ المستقبل من الماضي ، وهي مصدر بنائه ، فإذا أضفنا – هنا – أن الأمم تتميز عن غيرها من الأمم الأخرى بظروفها الخاصة ، أمكننا ان نقول إنها تتميز أيضاً بمستقبلها الخاص . وبتعبير آخر ، إن كل أمة تتميز عن غيرها بوحدة التاريخ وبوحدة المصير .

وعندما يتحقق كل هذا لجماعة من الناس تكون قد أصبحت أمة مكتملة التكوين . وإذا كان لا بد من تعريف ، فالأمة – طبقاً لجدل الإنسان – مجموعة من الناس تجمعهم وحدة اللغة ، ووحدة الأرض ، ووحدة التاريخ ، ووحدة المصير .

-٧ -

نحب أن ننبه هنا إلى أننا نستعمل مقياساً علمياً ، وليس تجميعاً لملاحظات عن الظواهر التاريخية . فعندما نحدد عناصر الأمة – طبقاً لجدل الانسان – نعني أن أية مجموعة من الناس لا تتوافر لها تلك العناصر ليست أمة ، وقد تكون أمة في دور التكوين في طريقها إلى أن تكتمل . لهذا لا يحتج على ما قلناه بأن ثمة أمماً لا تتوافر لها وحدة اللغة أو وحدة الأرض أو وحدة التاريخ أو وحدة المصير ، لأن ردنا سيكون : إن تلك أمم غير مكتملة الوجود .

فحيث لا توجد لغة واحدة ، تنقطع صلة الناس ، فلا يتم الجدل الاجتماعي : لا توجد معرفة واحدة بالمشكلات ولا بالآراء ، فلا يأتي المستقبل حلاً واحداً للمشكلات التي تطرحها الظروف الطبيعية الواحدة ، فتفتقد من تكوين الأمة وحدة التاريخ . ولا يعني هذا أن تكون ثمة لغة وحيدة ، فقد توجد اللغات واللهجات المحلية كتراث قبلي ، ولكن لا بد من لغة واحدة يشترك فيها الجميع ولو لم تكن من أصل قومي (الولايات المتحدة الامريكية مثلاً) ليتحقق اشتراك الجميع في صنع الحياة المشتركة . ومع ذلك لا يمكن ان نتجاهل أنه بعد اختراع الطباعة وانتشار التعليم والترجمة ، أصبح الاتصال عن طريق لغة واحدة ميسراً لكثير من الأمم . وقد تستعمل بعض الأمم لغتين او ثلاثة في نقل المعرفة بالمشكلات المشتركة وحلولها ، وتنسيق العمل بين الجميع (سويسرا مثلاً) .

وحيث لا توجد الأرض الواحدة ، لا توجد المشكلات الواحدة ولا البناء الواحد للحياة القومية . وهنا نفتقد من تكوين الأمة وحدة الأرض فوحدة التاريخ . فالاقليات التي تنتمي إلى أصل واحد ، ولكنها مبعثرة جماعات في أمم أخرى ليست أمماً ، إذ لا أرض لها ولو كانت لها اللغة الواحدة (الأكراد في العراق ..) . إنها أقليات من الأمة التي تعيش على أرضها ، متميزة عن

الأغلبية في أمتها ، بما تحمله من رواسب قبلية ، وقد تعاني هي ، وتعاني الأمة منها ذلك الانفصام التاريخي الذي يصاحب التكوين القومي .

وعلاج هذا الانفصام لا يكون بتمزيق الأرض الواحدة للاستئثار بجزء منها ، فتلك عودة إلى الربطة القبلية التي تخطاها التاريخ ، وتهديد للوجود الذي اكتمل ، لم يصنعه أحد على هواه ، بل صنعه التاريخ حلاً لمشكلات كانت قائمة ، والتاريخ لا يمكن إلغاؤه . وإن كانت عوداً إلى الرابطة العرقية ، أو الأصل الواحد (القوميون السوريون) ، أو إلى الرابطة الدينية الضيقة (اليهود في كل أنحاء العالم) ، فهي أكثر إمعاناً في الرجعية ؛ لأنها محاولة لتمزيق القومية الواحدة إلى وحدات اجتماعية على أساس روابط أكثر تخلفاً حتى من الروابط القبلية . أما إذا كانت عوداً إلى الرابطة العرقية الدينية ، لا تهدف إلى تمزيق الأرض الواحدة للإستئثار بجزء منها فحسب ، بل إلى الإفلات من الأرض القومية واغتصاب أرض من أمة أخرى أيضاً ، فهي رجعية مجرمة . رجعية بالنسبة إلى الأمم التي ينتمي إليها المستبدلون بالرباط القومي الرباط العرقي أو التعصب الديني ، ورجعية مجرمة بالنسبة إلى الأمة التي يريدون اغتصاب أرض منها يحلون على حساب وجودها ذاته مشكلة انفصامهم الرجعي عن اممهم . وهكذا يفعل الصهيونيون فهم رجعيون في أممهم ، مجرمون في فلسطين .

إنما يكون علاج الانفصام بأن يؤخذ كما هو مشكلة داخلية في الأمة الواحدة تعوق نموها ، ولا بد من ان تحل بمزيد من الالتحام والاشتراك في صنع الحياة المشتركة ، عندئذ يكون الجهد المبذول جهداً تقدمياً ؛ لأنه تجاوز للأطوار المتخلفة إلى الطور القومي المتقدم ، ويكون قابلاً للتحقيق ؛ لأنه ينطلق من المشكلة إلى حلها متفقاً مع التطور الجدلي لتاريخ المجتمعات .

وحيث لا يوجد التاريخ الواحد ، تكون الأمة في طور التكوين ، وتفتقد عندئذ كلاً من التاريخ الواحد والمصير الواحد ، ولو كانت للجماعة التي تعيش على أرض واحدة ، لغة واحدة . وقد عرفنا التاريخ الواحد تراثاً مما حققه الإنسان بتفاعله مع الطبيعة والمجتمع حلاً لمشكلات مشتركة تطرحها ظروف مشتركة . ومثال هذا تلك الأمم التي دهمها الاستعمار وهي في دور التكوين فعوّق نموها . إذ أن جوهر الاستعمار هو تسخير إمكانيات الظروف الطبيعية والبشرية في البلاد المحتلة او المستعمرة ، لا لحل مشكلاتها وتطوير حياتها وصنع تاريخها القومي ، ولكن لحل مشكلات الدول الغاصبة المستعمرة وتطويرها هي ، وصنع تاريخها القومي هي ، وهكذا تبقى البلاد الخاضعة للاستعمار محملة بعبء مشكلات ظروفها ، محرومة من امكانيات حل تلك المشكلات .

وعن طريق القهر يشكل الجدل الاجتماعي (الذي تم صنع التاريخ خلاله) في البلاد المقهورة طبقاً لما يقتضيه الجدل الاجتماعي في الدول المتسلطة ، إضافة مغتصبة تزيد من مقدرتها الجدلية (مقدرتها على التطور) . وتعوق بالقدر ذاته مقدرة الشعوب المغلوبة على صنع تاريخها ، فتبدو في الطور القبلي لم تفارقه إلا قليلاً . وبالرغم مما قد يكون لها من أرض واحدة ولغة واحدة ، تظل أمماً في دور التكوين يعوقها الاستعمار عن ان تكون مكتملة . وتبدو هذه الحقيقة واضحة تماماً ، بمجرد التحرر من الاستعمار ، إذ تواجه الشعوب المتحررة حديثاً مستقبل البناء القومي مبتدئة من البداية أو بعدها بقليل ، محملة برواسب الطور القبلي او ما اكثر منه تخلفاً ، فيتخبط الناس فيها ويتناحرون ، ويقتل بعضهم بعضاً كما كانت تفعل القبائل ، غافلين أولاً : عن الإجرام الاستعماري الذي عوّق نموهم الداخلي فلم يكتمل لهم الوجود القومي ، وغافلين ثانياً : عن ان الاستعمار ذاته متربص بهم ، يأخذ من صراعهم الذي أبقى جذوره حجة مغلوطة ومغرضة للعودة إلى فرض قيوده عليهم . وقد ينزلق كثير (من المتعلمين أو المتعالمين) إلى إدانة المتخلفين على تخلفهم ، كأن الاستعمار قد ترك لهم فرصة تجاوز التخلف ، مقدمين بهذا إلى الاستعمار حجة فيما يدعيه ويزعمه . وقد ينزلق كثير من (المثاليين) إلى تجاهل الاسباب الموضوعية لما يلاحظونه من صراع داخلي في الشعوب المتحررة حديثاً ، بالدعوة المثالية إلى نبذ الأحقاد ، والتعاون الأخوي ، والوعظ الأخلاقي ... الخ . مفترضين من وحدة الأرض وحدة الأمة ، متجاهلين أن وجود الأمة الواحدة لا يكمل إلا بالتاريخ الواحد ، بصنع الحياة ذاتها . وطبقاً لجدل الإنسان لا يكون علاج الصراع الداخلي في الشعوب المتحررة حديثاً ، بتمزيق أرضها عودة إلى القبلية ، ولا بالوصاية المفروضة عليها عودة إلى التخلف ، ولا بإدانة المتصارعين واتهامهم ، ولكن بإدراك أن الصراع تعبير عن مشكلة التكوين القومي الذي لم يكتمل . ويكون حل المشكلة بأن يعوض العالم تلك الشعوب عما اغتصب منها ، امكانيات تضاف إلى امكانياتها ، لتبني الحياة القومية بطاقات مضاعفة تدرك بها ما فاتها في أحقاب التخلف ، او على الأقل ، بالصبر عليها إلى أن تبني ، في ظل الحرية ، الأمة الواحدة مما توافر لها من إمكانيات الظروف ، بدون ضيق بها وبدون اعتداء عليها . وأمامنا أمثلة رائعة لما تستطيع أن تفعله الأمم وهي في طور التكوين إذا اتيحت لها الحرية والصبر على التاريخ . ففي القارة الامريكية اجتمع خليط من الناس لا يجمعه جنس ولا لغة ، بل حمله الاستعمار الأوروبي إلى قارة معزولة ، فانقسم عليها جماعات تفصلها حدود جغرافية او سياسية خططها الاستعماريون أنفسهم . وعندما استقرت كل مجموعة على أرض واحدة ، بدأت في صنع تاريخها الواحد . كانت المشكلة الأولى التي اجتمع الناس على حلها ، طرد السادة الذين حملوهم إلى هناك حتى تبقى إمكانيات الظروف في الأرض الجديدة لحل مشكلاتها ، لاتعبر المحيطات إلى

أمم أخرى لتسهم بها في بناء مستقبلها على حساب غيرها . وبعد التحرر قضى سكان أمريكا فترة مروعة من التمزق والصراع والحروب الداخلية . وكانوا حتى خلال صراعهم يصنعون تاريخاً متميزاً عن تاريخ غيرهم ، يدخلون به مرحلة التكوين القومي . وأمدهم التحرر من الاستعمار بالفرصة والوقت والطاقات التي ساعدت على سرعة التكوين القومي ، ولو أن اغلب تلك الأمم ، في أمريكا ، لم تكتمل نمواً بعد ، فلا تزال الولايات المتحدة الأمريكية – مثلاً – أمة في طور التكوين إلى أن يزول منها التمييز العنصري على الأقل .

على هدي هذا كله نستطيع أن نفهم كثيراً من مظاهر الاضطراب والصراع الاجتماعي والسياسي الذي يبدو غير مفهوم في بعض الأمم المتحررة حديثاً ، او بعض الأمم في طور التكوين . إنها في طور اجتماعي متخلف ، تحاول أن تستوي امماً مكتملة ، يقوم الصراع فيها بين الرجعية القبلية والتقدمية القومية . فلا تؤخذن مظاهر الصراع الاجتماعي في فترة التكوين القومي دلالة على ما يميز الأمم عن غيرها من الأطوار الاجتماعية المتخلفة بعد ان تكون قد تكونت أمماً .

– ٨ –

الأمة ، إذن ، تكوين اجتماعي يتم على أرض واحدة خلال صنع التاريخ . فهي وجود من صنع التاريخ . ولما كان التاريخ حصيلة التطور الجدلي الحتمي ، فإن الأمة التي تكونت غير قابلة للالغاء ، بمعنى ألا حرية للإنسان في أن ينتمي إلى أمة معينة . وقد قلنا ، عندما حددنا الحريات طبقاً لجدل الانسان : " إن الجدل الاجتماعي كأية حركة جدلية يقتضي لقيامه الوجود ثم الجدل . أي وجود المجتمع نفسه ، ثم تبادل المعرفة ، فتبادل الرأي ، ولا بد من ان يتم هذا لأن قانون الجدل قانون حتمي ومن هذه الحتمية يستمد الفرد في المجتمع حريات جديدة : هي حرية وجود المجتمع الذي ينتمي إليه ، وحرية تطوره . وترتيبها على هدي قانون الجدل يجعل من حرية وجود المجتمع شرطاً للتطور الاجتماعي ، وحرية التطور الاجتماعي مكملة لوجوده ولا تلغيه . ولما كان الجدل الاجتماعي يشمل الجدل الفردي ، فإنه يتضمنه ولا يلغيه ، ولكن يحدده ، ومن هنا يتحدد مدى حريات الانسان التي استمدها من كونه انساناً في مجتمع . أي تتحدد الحريات الفردية بالحريات الاجتماعية ، ويموت الانسان إن كان في موته حفاظ لوحدة المجتمع ووجوده " .

عندما يكون هذا المجتمع الذي تكلمنا عنه أمة كونها التاريخ ، فإن الإنسان فيها يستطيع أن يسهم في صنع مصيره القومي ، ولكنه لا يستطيع أن يلغي الماضي أو يغيره . لا يستطيع أن يلغي الوجود القومي . فقد قلنا – لا أدري كم مرة قلنا – إن : " الماضي بالنسبة إلى الإنسان مادي جامد

غير متوقف عليه ، وغير قابل للتغيير ، وبمجرد وقوعه يفلت من امكانية الالغاء " . أية هذا من الواقع أن أحداً لم يختر أمته ؛ فعندما وجد – ولم يكن في ذلك حراً – كان جزءاً من كل بحكم التطور الجدلي للمجتمعات خلال تاريخها . الادراك المستقر لهذه الحتمية هو الذي يخلق تلك الحالة النفسية ، أو التكوين النفسي المشترك الذي لاحظه ستالين في تكوين الأمم . إنه شعور بالانتماء القومي لا يكاد يظهر تعبيراً أو حركة داخل الأمة ، ولكنه تعبير قوي عن وجود الأمة في الذات مميزاً خاصاً للذين يعيشون في أمم أخرى ، يشعرون بانتمائهم إلى أمتهم من غربة الضغط القومي في الأمم التي يعيشون في كنفها . وكلما امتد الوجود القومي وملأ الزمان تاريخاً من خلفه ، تحول الإدراك الذي أصبح شعوراً إلى استقرار نفسي يسمى حباً ، لا يظهر إلا بالاستفزاز المعتدي ، فإذا هو ثورة جارفة ، تكاد تبدو غير معقولة ، وهي العقل كله ؛ لأنها دفاع عن الوجود ذاته . والذين لا يعقلونها يقدمون التطور على الوجود ، واهمين في هذا ، لأن الوجود شرط التطور . ولهذا لا تقبل أية أمة في الأرض ان تكون ولاية مضافة إلى الولايات المتحدة الأمريكية ولو تحقق لها رخاء نيويورك . ولا تقبل أية أمة في الأرض أن تكون جمهورية مضافة إلى اتحاد الجمهوريات السوفييتية ولو تحققت لها قوة روسيا .

غير ان هذا الانتماء القومي لا يعني أن الرابطة القومية قد ألغت الروابط الداخلية ، بل هي تتضمنها وتحددها . ففي داخل الأمة الواحدة تبقى رابطة الدم مميزاً للأسرة ، وتبقى الروابط المحلية مميزاً للقرى والمدن والمناطق والأقاليم . وتصبح المميزات الداخلية مميزات لمصادر المشكلات وأنواعها ، فيسهم هذا التمييز في حلها بإمكانيات الكل الذي يشملها ، إضافة غنية إلى إمكانيات الأسر والقرى والمدن والمناطق والاقاليم . تكون القومية بالنسبة إليها إضافة تكملها وتهيء لأفرادها من أمرهم يسراً كانوا غير قادرين عليه . وتبقى تلك الروابط جزءاً من الرباط القومي الشامل ، وفي داخله ، غير متجاوزة هذا إلى أن تكون نعرة عائلية أو قبلية أو إقليمية مخربة ، تتحدى الوجود القومي لتفتقد بهذا التحدي إمكانيات مضافة إلى إمكانياتها الخاصة . ونعود هنا إلى ما قلناه عند الحديث عن الطور القبلي ونبهنا – حينئذ – إلى أننا سنقوله عند الحديث عن الأمم فلا يتهم بالتعصب القومي : إن التكوين القومي للمجتمعات حصيلة نمو وإضافة تحققت خلال الحل الجدلي لمشكلات الطور الاجتماعي الذي سبق القوميات ، فهو أكثر منه تقدماً ، أي فيه من الحريات للإنسان أكثر مما كان . وهو أكثر منه شمولاً فيتضمنه ولا يلغيه ، ولكن يضيف إليه ويحدده كما يحدد الكل الجزء . فكما ان المجتمع القبلي لم يلغ الأسرة فيه ، بل ظلت أسراً وبطوناً وأفخاذاً ، يقوم الدم فيها رابطة مميزة بين ذوي الدم الواحد ، بقيت الأسر في الأمة الواحدة

وأضيفت إليها الروابط المحلية والاقليمية فيما يتجاوز التمييز العائلي ، تمييزاً للخلف المستقر للجماعات القبلية قرى ومدناً ومناطق وأقاليم . ثم أضيفت إليها الرابطة القومية إضافة كانت حلاً لمشكلات الأسر والأقاليم ذاتها ، وتحققت بها للأفراد من الأسر ومن الأقاليم حريات لم تكن لتتحقق لهم بما تهيئه رابطة الدم وحدها ، أو الروابط المحلية وحدها . اللغة الواحدة بقيت كما كانت من قبل وسيلة مشتركة لتبادل المعرفة وتبادل الرأي ؛ وأصبحت أكثر غنى بما أضاف إليها الناس في المجتمع القومي من معارف وآراء جديدة ، طورتها فتجاوزت لغة الأسر والأقاليم ، التي بقيت لهجاتها تشملها اللغة الواحدة وتتخطاها ولكن لا تلغيها . ومثل هذا تحقق إضافة في العلم والمعرفة والعقائد والمقدرة على العمل ؛ فكسب به كل فرد من أية أسرة ، وأي اقليم ، علماً وثقافة وحريات أكثر مما كان له وهو محصور في إمكانيات بني دمه أو عشيرته أو إقليمه . والإضافة لا تلغي المضاف إليه ولكن تكمله فتغنيه . حتى أرباب الأسر ورؤساء العشائر وحكام الأقاليم ؛ كانت الدولة القومية إضافة مدعمة لسلطاتهم ؛ تحقق بها للناس في الأسر والمناطق والأقاليم من الحماية والمقدرة على التطور أكثر مما كانوا أنفسهم قادرين على تحقيقه لهم ، لم تلغ الدولة القومية أرباب الأسر أو حكام الإدارات الإقليمية ؛ ولكنها حملت عنهم عبء حل المشكلات المشتركة ؛ مسخرة إمكانيات الكل لتطور الكل والأجزاء معاً . كل هذا سبق أن عرفنا أسسه عندما قلنا وأكدنا ونؤكد مرة اخرى ان التطور – طبقاً لجدل الإنسان – إضافة ، والإضافة حرية جديدة ، وان التطور يتجه إلى مزيد من الإضافة (مزيد من الحرية) لأن التطور جدلي .

وهذا مهم لنفهم أن التمايز الاجتماعي على مستوى الأسر ، أو على مستوى الأقاليم ، لا ينفي الرابطة القومية ، ولا يلغي الوجود القومي . ومهم من ناحية أخرى لنفهم أن تمزيق الرابطة الاجتماعية المتطورة للعودة إلى طور متخلف من الروابط الاجتماعية محاولة انتكاس إلى الوراء ، وهي محاولة فاشلة لأن الماضي لا يعود . والأثر الوحيد لأية محاولة مستحيلة التحقق أن تعوق حل مشكلات المجتمع وتطوره ، بما تستنفده من جهد في الصراع من أجل التحرر من المعوقات ، قبل أن يخلص جهد المجتمع أداة فذة إلى مزيد من حرية الانسان فيه . إنها تلك المحاولات التي أسميناها رجعية . فكما أن محاولة تفتيت رباط الدم في الأسرة لتحيلها أفراداً غرباء رجعية لا تفعل شيئاً سوى إثارة الصراع المعوق بين أفراد الأسرة الواحدة ولكنها لا تستطيع أن تلغي رابطة الدم ، ومحاولة تفتيت الرباط القبلي لتتمزق القبائل أسراً محاولة عود على بدء لا تفعل شيئاً سوى إثارة الصراع المعوق بين عشائر القبيلة الواحدة ، ولكنها لا تستطيع أن تلغي رابطة الأصل واللغة والتقاليد ، كذلك محاولة تفتيت الرباط القومي لتتمزق الأمة أقاليم محاولة رجعية

فاشلة ليس لها من أثر سوى إثارة الصراع المعوق بين الاقاليم في الأمة الواحدة ، ولكنها لا تستطيع أن تلغي الرابطة القومية .

إذا بدا هذا التكرار مملاً ، فنحن مصرون عليه ، عله ان يعلم الذين لا يعلمهم إلا التكرار .

- ٩ -

عندما يتوافر للأمة التاريخ الواحد ، يكون لها المصير الواحد . ولسنا في حاجة إلى مزيد من التكرار لنعيد ما قلناه عن الماضي والمستقبل كنقيضين في التطور الجدلي ، وعلاقتهما المتبادلة في بناء تاريخ المجتمعات . فقد عرفنا أن الظروف (التاريخ) هي مصدر بناء المستقبل (المصير) .

أجدى من هذا ان نواجه مشكلة العلاقة بين الأمة و الدولة ؛ إذ الدولة جهاز تحقيق المصير.

قلنا ونحن نطبق جدل الانسان على تطور المجتمعات : " عرفنا ان المجتمع يتطور عن طريق المعرفة المشتركة ، والرأي المشترك ، والعمل المشترك ، وأن ذلك قانون تطوره الحتمي . هذا الاشتراك الحتمي بين أفراد متعددين في مجتمع واحد فرض تنظيم نشاط الأفراد ، علماً وفكراً وعملاً ، وإدارة جهودهم على وجه تتكامل به تلك الجهود ، فتصبح جهداً واحداً في مواجهة الظروف الواحدة ، وكان لا بد لهذا التنظيم من جهاز يتولى إدارته ، فابتكر الانسان حلاً لتلك المشكلة ما أسميناه — أخيراً — الدولة ، أي جهاز إدارة المصالح المشتركة بين الناس في مجتمع ما .. ثم أننا قد عرفنا أن المجتمع قد يخلق الصراع الاجتماعي بين الأفراد على مستوى امتداده الأفقي ، وبين الفئات والجماعات على مستوى امتداده الرأسي ، وبين المتخلفين والمتقدمين على مستوى تطوره إلى المستقبل . وعرفنا ما يؤدي إليه الصراع الاجتماعي من تخلف نتيجة لدوره المعوق للجدل الاجتماعي . لهذا خول ذلك الجهاز منذ أن وجد سلطة الردع ليفرض حل الأغلبية على الأقلية المتمردة افراداً أو جماعات . قد تكون أداة هذا الجهاز الذي يدير وينسق ويردع ، الوالد في الأسرة أو الشيخ في القبيلة ، أو الكاهن ، او الأمير ، أو الحكومة ، وقد يكون مصدر توليته الأمر في المجتمع وضعه العائلي كقرينة على عدله ، أو سنه كقرينة على حكمته ، أو شجاعته كقرينة على قدرته ، أو انتخابه من الصفوة أو من الجميع انتخاباً مباشراً أو غير مباشر ، وقد يسمى نظام حكمه قبلياً أو ملكياً أو جمهورياً ، وقد يطبق من القواعد والنظم ما يسمى اقطاعياً أو رأسمالياً أو اشتراكياً ، وقد يكون اسلوبه في الردع الطرد من الجماعة أو الاعدام شنقاً .. الخ ، غير أن هذا كله لا يغير طبيعته . فليست الدولة التي يزعمون أنها لم تنشأ ، بما لها من سلطة رادعة ، إلا حديثاً ،

ولحساب المالكين ضد الذين لا يملكون ، إلا المسمى الأخير من كل أولئك الذين سبقوها إلى سلطة الإدارة والردع . وذلك لأنه مهما اختلف شكل تلك السلطة ، ومن يتولاها ، فإن وجودها حل لمشكلة طرحها ويطرحها المجتمع بوجوده ذاته ، وقد أضيفت إليه نظاماً مخلوقاً سيظل قائماً ما دام المجتمع واحداً والأفراد متعددين ، وما دام الإنسان لا يوجد إلا في مجتمع والمجتمع لا يوجد إلا من بني الإنسان . ستظل قائمة كسلطة إدارة للمصالح المشتركة ، وتلك مهمة باقية ببقاء المجتمعات ، وهي مبرر وجودها أياً كان شكل المجتمع ... "

وقد عرفنا الآن من أشكال المجتمعات مالم نكن قد عرضنا له عندما قلنا ما قلنا تحديداً لمفهوم الدولة على ضوء جدل الإنسان ، فأصبح ممكناً ان نقول إن رب الأسرة كان جهاز الإدارة والردع في المجتمع العائلي ، وإن شيخ القبيلة كان جهاز الإدارة والردع في المجتمع القبلي ، وإن الدولة هي جهاز الإدارة والردع في المجتمع القومي . كل مجتمع من هذه الأطوار كانت له وحدة الظروف ، أي وحدة المشكلات ، وكان حل المشكلات ذاتها ، وبناء المستقبل حلاً لها (تحقيق المصير) ، يقتضي الاشتراك في المعرفة وفي الرأي وفي العمل (الجدل الاجتماعي) ، وكان الجدل الاجتماعي يقتضي حل مشكلة أولى مشتركة : تعدد الأفراد في كل واحد . كان حلها ان تكون ثمة سلطة واحدة تنفذ الحل الواحد للمشكلات الواحدة التي طرحتها الظروف الواحدة . لم يوجد في أسرة ربان منفصلان لكل منهما ذات الصلة . ولم يوجد في قبيلة شيخان منفصلان لكل منهما الرأي الأخير . وحيثما وجد هذا أو ذاك تمزقت الأسر والقبائل أفراداً وشيعاً يصارع بعضها بعضاً إلى أن تعود إلى السلطة الواحدة ، أو تقع فريسة لمن لهم الأداة الواحدة لتنفيذ رأيهم الواحد . إنها ملاحظة تاريخية يفسرها جدل الإنسان . قلنا : " في كل مكان اتيحت الفرصة لتأكيد حتمية القانون العلمي قلنا إن جدل الإنسان قانون حتمي ، وإن الجدل الاجتماعي هو القانون الحتمي لتطور المجتمعات ، وإن مقتضى الحتمية أن الإنسان لا يتطور ، ولا تتحقق حريته ، عن غير طريق جدل الإنسان ، وان المجتمعات لا تتطور ، ولا تتحقق حرية الناس فيها ، عن غير طريق الجدل الاجتماعي . فإن ظلت المشكلات معلقة بدون حل ، ولم يتم التطور في زمانه ، فمعنى هذا أن شروط التطور الجدلي لم تتحقق . ولما كان جدل الإنسان قانوناً حتمياً للتطور بالنسبة إلى الفرد وإلى المجتمع ، ففي أي زمان معين أو مكان معين لا يكون ثمة إلا حل واحد صحيح للمشكلة الواحدة التي تطرحها الظروف الواحدة سواء أكانت مشكلة فردية أم جماعية أم مشتركة . وهذا يفرض اتساق الجدل الفردي مع الجدل الاجتماعي لإمكان حل المشكلات أياً كان نوعها أو شمولها أو حدتها " .

ومؤدى هذا أنه في أي زمان معين في مجتمع ذي ظروف واحدة (تاريخ واحد) ليس ثمة إلا حل صحيح واحد (مصير واحد) للمشكلات الفردية المشتركة ، وان مشكلات الأفراد والجماعات في المجتمع الواحد ، ومشكلة الأجزاء في الكل الواحد ، لها حل موضوعي واحد : ليست متناقضة ، ولا متعارضة ، ما دامت متسقة مع الحل المشترك الذي يفرضه الجدل الاجتماعي ، شاملاً ومتجاوزاً الحلول الفردية للمشكلات الفردية ، وإلا انقلبت صراعاً اجتماعياً معوقاً لتحقيق المصير الواحد ، بالنسبة إلى الكل والأجزاء معاً . لا يمكن ان يتحقق هذا الحل الواحد الصحيح إلا بجهاز إدارة واحد يضع كل إمكانيات الظروف الواحدة لحل كل المشكلات التي طرحتها سواء أكانت مشكلات فردية أم جزئية أم شاملة .

لهذا فإن وجود الأمة الواحدة يفرض أن تكون لها الدولة القومية الواحدة ، جهازاً لتحقيق المصير الواحد . وفي المصير الواحد حل مشكلات الكل والأجزاء معاً . بل إن مشكلات الأفراد والأجزاء في الأمة الواحدة ، لا يمكن ، بل يستحيل – علمياً وطبقاً لجدل الإنسان – أن تجد حلها التقدمي السليم إلا في ظل الدولة القومية الواحدة . فإن وجدت الدول المتعددة في الأمة الواحدة ، فلن تعود بها قبائل لأن الماضي لا يعود ، ولكن تمزقها أقاليم يصارع بعضها بعضاً إلى تعود إلى الوحدة ، أو تقع فريسة لمن لهم الأداة الواحدة لتنفيذ رأيهم الواحد . ولم يكذب التاريخ هذا أبداً ، فكلما اكتمل نمو الأمة حققت بإرادتها الدولة القومية . أما لماذا جاءت الوحدة السياسية في آخر مراحل نمو الأمة وعند اكتمالها ، فيكفي إجابة أن ترجع إلى ترتيب حركة التطور في قانون الجدل ، لنجد أن حل المشكلات لا يأتي إلا بعد ان تثور . وقد بدأت الأمم في التكوين بعد أن حلت مشكلة الهجرة بالاستقرار . وعندما استقرت ، داخلة بهذا طور التكوين القومي ، كانت تتضمن وحدات تكوينها السابق : أسراً استقرت فأصبحت قرى ، وقبائل استقرت فأصبحت مناطق وأقاليم . وظلت على هذا إلى أن أصبحت التجزئة مشكلة ، يعوق تعدد السلطات فيها حل المشكلات التي تطرحها الظروف الواحدة ، فحلت (بعد صراع دام في كثير من الأوقات) بالوحدة السياسية . بالدولة القومية .

وكما قلنا إن الوجود القومي – طبقاً لجدل الانسان – لا يلغي الروابط العائلية والمحلية والاقليمية ، بل يشملها ، ويكملها ، إضافة لمقدرتها على التطور ، ويحددها كما يحدد الكل الجزء ، نقول إن الدولة القومية – طبقاً لجدل الانسان – لا تلغي الإدارات المحلية والإقليمية ، ولكن تشملها وتكملها إضافة لمقدرتها على التقدم إلى مزيد من الحرية ، وتحددها كما تتحدد الأجزاء بالكل الواحد .

إذا كان وجود الأمة يحتم الوحدة السياسية ، فإن اصطناع وحدة سياسية لا يعني وجود أمة ، لأن اصطناع حل لا يعني قيام مشكلة . ولا يمكن – طبقاً لجدل الإنسان – أن تقوم الدولة الواحدة على غير أساس قومي نتيجة للتطور الجدلي الحر . فأينما وجدت الدول غير القومية ، كانت نتيجة للحصر الجغرافي ، أو الحصر السياسي المفروض قسراً – طبيعياً او سياسياً – على رعايا الدولة الواحدة . ومن امثلة الحصر الجغرافي المجموعات البشرية التي تعيش عادة على الأرض الفاصلة جغرافياً بين أمم متجاورة ، ومنها ما يسمى الأمة السويسرية ، حيث أمتدت الأمم الفرنسية والألمانية والإيطالية ، فتركت فيما بينها منطقة جغرافية محصورة بين حدودها ، فيها خليط من الأمم الثلاثة يصنع تاريخه القومي منذ أن حصر إلى أن يتم تكوينه أمة واحدة . ومن أمثلة الحصر السياسي تلك التقسيمات التي فرضها الغالبون بعد الحرب العالمية الأولى ، ولا يزال بعضها قائماً ، حيث قسمت المجموعات الإنسانية دولاً ذات حدود سياسية ، تحصر بينها مجموعات من خليط قومي ، أو تمزق أمة واحدة دولاً متعددة (الأمة العربية مثلاً) بحجة " توازن القوى " بين الدول القومية المنتصرة . إنها كلها دول مفروضة ، يختلف أثرها طبقاً لمدى ملاءمتها للوحدة القومية ، واتفاقها مع التطور الجدلي من التجزئة إلى الشمول . فالدول التي قامت على تجميع قوميات متساوية في الحقوق بحيث لا تفقد بها أية قومية منها وحدة الدولة ، وإن كانت الدولة الواحدة مشتركة بينها وبين قوميات أخرى ، قد تصنع القوميات في كنفها تاريخها المشترك وتتحول بهذا إلى أمة واحدة ، وهو ما حدث بين الاسكتلنديين والانجليز في انجلترا ، وما يحدث حالياً في الاتحاد السوفييتي وفي اتحاد الجمهوريات اليوغوسلافية . أما الدول التي قامت على تمزيق أمم تم تكوينها كما حدث في الأمة العربية وكما يحدث حالياً في كوريا وفيتنام وألمانيا ، فمحاولات فاشلة للعودة إلى الوراء لابد من أن تنتهي بتحطيم الدول المصطنعة ليلتئم الوجود القومي في ظل الدولة القومية الواحدة . فتجزئة الأمة الواحدة إلى دول عدة ، يجرد تلك الدول من المبررات العلمية لوجودها ، ويكشفها إطاراً مصنوعاً على غير ما يقتضيه تطور الأمة ، ومفروضاً على إرادتها ، لا بد ان ينفجر أو يتمزق ، لتعود للأمة الواحدة دولتها القومية الواحدة ، التي تقود تاريخها الواحد ، إلى مصيرها الواحد . هذا حتم . وكل تعويق لما هو محتوم جهد فاشل ، لا يفعل شيئاً سوى غثارة الصراع المعوق . وقد زلزل الصراع القومي ضد الدول المصطنعة تاريخ أوروبا المعاصر ، وكان سبباً من أسباب الحرب العالمية الثانية . فلا تؤخذن – إذن – الدول المصنوعة

على هوى القاهرين وطبقاً لمصالحهم ، دلالة على علاقة الأمة بالدولة . فالمرض وإن وقع لا يساوي الصحة . والصراع الاجتماعي ، وإن وجدت مبرراته ، لا يبرر نفي الجدل الاجتماعي كطريق علمي وحيد إلى التطور . كذلك لا ينفي وجود دول قائمة على غير أساس قومي أن الدولة القومية هي السبيل العلمي الوحيد إلى الحرية .

– ١١ –

كما تكلمنا من قبل عن الانسان الفرد ، ثم قلنا إنه غير موجود إلا في مجتمع ، نقول هنا إن الأمة المفردة غير موجودة إلا كوحدة داخل المجتمع الانساني ، وجود الجزء في الكل . وقد سبق أن حدد لنا جدل الانسان العلاقة بين وجود الجزء ووجود الكل ، وعرفنا ان وجود الكل يشمل وجود الجزء ولا يلغيه بل يحدده إذ هو شرط وجوده . كذلك يشمل وجود المجتمع الانساني الوجود القومي ، ولا يلغيه ، ولكن يحدده . فكل ممارسة لحرية الوجود القومي تمس وجود المجتمع الانساني ليست حرية بل عدواناً .

والوجود القومي في مواجهة باقي القوميات – داخل المجتمع الانساني – مجرد حق في الوجود ، لا يتضمن أية حرية ، أو أي حق في العدوان على غيره من الأمم . فالقومية – طبقاً لجدل الانسان – وجود خاص ، وليست تعدياً على وجود الآخرين . وهي إذ تكون حقاً تتضمن التزاماً على غيرها باحترام وجودها ، ولهذا فهي حصانة ضد الاعتداء الخارجي والتخريب الداخلي .

على ضوء هذا تتحدد المواقف ، لا طبقاً للأهواء ، ولا تعصباً ، ولكن طبقاً لمقياس علمي ، يعلمنا أن الوحدة تقدم وضرورة تمليها قوانين التطور ، وأنها خصوبة وغنى ومقدرة مضاعفة على حل مشكلات الاجزاء . إنها الحرية . والتجزئة رجعية فاشلة ؛ لأنها تقف ضد ما تحتمه قوانين التطور . وهي إفقار وتخريب بما تتضمنه من بقاء المشكلات قائمة بدون حل . إنها العبودية .

❖❖❖

الفصل السادس

في البعد الرابع

-١-

في الكل الشامل للطبيعة والانسان : كل شيء مؤثر في غيره متأثر به . كل شيء في حركة دائمة . كل شيء في تغير مستمر . في إطار هذه القوانين الكلية يتحول كل شيء طبقاً لقانونه النوعي ، وينفرد الانسان بالجدل قانوناً نوعياً لتطوره : في الانسان نفسه يتناقض الماضي والمستقبل ، ويتولى الانسان نفسه حل التناقض بالعمل ، إضافة فيها من الماضي ومن المستقبل ولكن تتجاوزهما إلى خلق جديد .

بهذا المقياس الواحد الذي أسميناه " جدل الانسان " ، تتبعنا الإنسان في حركة تطوره من الانسان، إلى المجتمع ، إلى الأمة لنصل به إلى حيث نحن الآن في الطور القومي للمجتمعات الانسانية . ثم عرفنا كيف تتطور الأمم خلال الجدل الاجتماعي (الديموقراطية) متجهة إلى مزيد من الحرية (الاشتراكية) . وبهذا يكون جدل الانسان قد أرسى الاشتراكية على أساسين : القومية والديموقراطية .

نحن إذن على عتبة المستقبل ، فمن أين نبدأ ؟

في الاجابة عن هذا السؤال لن يكون الحديث عن الانسان او المجتمع او عن الأمة ولكن عن امة معينة . فقد علمنا جدل الانسان أن البداية إلى المستقبل تكون من نهاية الماضي ، وان بناء التاريخ المقبل ظروفاً أكثر حرية يبدأ من حيث انتهى التاريخ الذي انقضى ظروفاً معبأة بالقيود . ثم علمنا أنه في داخل المجتمع الانساني تتميز الأمم بظروفها فتتميز بمصيرها . عندئذ يكون الحديث المطلق عن مصير الانسان ، او الجماعات ، أو الأمم تجهيلاً جاهلاً بان لكل امة مصيرها الخاص . لا بد إذن – طبقاً لجدل الانسان – من أن نبدأ من حيث نحن . من بعدنا الرابع في الزمان . نحن العرب في العقد السابع من القرن العشرين . هذا هو المنطلق . ومن هنا إلى نهاية الكتاب سيبرز ضمير المتكلم معلناً أننا نتحدث باسمنا عن ظروفنا ومشكلاتنا ومستقبلنا .

نحن أمة وحد الزمان ظروفها ، فلها وحدة اللغة ووحدة الأرض ووحدة التاريخ . الذين لا يدركون هذا عن طريق معرفة التاريخ يدركون حصيلته فيهم شعوراً بالانتماء القومي . وعلى الذين لا يشعرون به أن يكتشفوا أنفسهم من غربتهم في الأمم الأخرى ، فهم ثمة متميزون بعروبتهم عن الأمم لاتقبلهم لأنهم لا ينتمون إليها . فإن كان كل هذا لا يكفي فليدلنا المنكرون إلى أية أمة ينتمون ، فليس ثمة إنسان مبتور الجذور . وإلى ان يعثر كل منهم على جذوره ، يهمنا – نحن العرب – ان نعرف عن امتنا ما يغني معرفتنا بظروفنا .

دخلت أمتنا طور التكوين القومي منذ أكثر من أربعة عشر قرناً ، فسبقنا – في الزمان – أغلب أمم الأرض إلى الاستقرار وبناء الحياة المشتركة . وكان تكويننا القومي متميزاً ببدايته فميز وجودنا القومي عن كثير من الأمم . ففي خلال أحقاب طويلة من الهجرة والصراع استقرت قبائل متجاورة في رقعة من الأرض يحصرها من الشمال البحر الأبيض المتوسط وجبال طوروس ، ومن الشرق هضبة إيران والخليج العربي ، ومن الجنوب المحيط الهندي وهضبة الحبشة والصحراء الافريقية الكبرى ، ومن الغرب المحيط الاطلسي . وكانت تلك الجماعات القبلية الأصل متميزة بعضها عن بعض بما يميز القبائل في أول عهدها بالاستقرار على الأرض ، أي بالأصل الخاص ، واللغة الخاصة ، وبتراث خاص من الثقافة والعقائد والتقاليد والطور الحضاري . وعندما استقر كل منها في مكانه دخل مرحلة التكوين القومي . ولو طال بها الاستقرار لتطورت امماً متميزة . إلا ان الاستقرار لم يطل بأية جماعة منها حتى تتكون أمة ، ولم يطل بها جميعاً حتى تتكون أمماً متجاورة ، فقد اجتاحتها موجات كاسحة من الغزو الخارجي ، إما من أواسط آسيا ، أو من أواسط أفريقيا ، أو من أوروبا . كما أن موجات العجرة الداخلية – السلمية والمقاتلة – لم تنقطع ، عابرة بجماعة ومستقرة في جماعة أخرى . وكانت فترات الغزو تعطل نموها وتعوق تكوينها القومي . وما ان ينحصر الغزاة أو يستقروا لينشط التكوين القومي ، حتى تدهمها – كلها أو بعضها – موجة غازية أخرى . واستمر هذا الوضع : فترات من الاستقرار فالاضطراب فالغزو فالاحتلال ، تحبس نمو تلك الجماعات عند دور التكوين القومي ، حتى ظهر الاسلام ثورة دينية وفكرية واجتماعية معاً .

وفر الاسلام للمجتمعات القبلية المستقرة في وسط شبه الجزيرة العربية رابطة مشتركة ، تتجاوز التمييز القبلي ، وتميز المسلمين عن غيرهم من قبائلهم ، ومن القبائل الأخرى ، ولو كانت

لها ذات اللغة ، أو من أصل واحد . كانت السنين الأولى من الاسلام خلقاً لمجتمع تخطت به القبائل مرحلة القبلية إلى طور أكثر تقدماً . وعندما بدأ المسلمون بناء تاريخهم المشترك ، في مكان محصور من الجزيرة العربية ، كان المثل الأعلى (النقيض من المستقبل) الذي حدده الاسلام ووحدهم عليه ، يتجاوزهم إلى الناس جميعاً ، ويتجاوز الجزيرة العربية إلى العالم كله . كانت كانت الظروف قلة من المسلمين في أرض قليلة . وكان المستقبل عالماً فسيحاً من المسلمين . عندئذ كان التناقض بين ماضي المسلمين ومستقبلهم حاداً ، وصراعهما في نفس المسلم عميقاً ، فأصبح حل المشكلة بنشر الدعوة الطريق الوحيد إلى قناعة المؤمن وراحته . وطالما كانت المشكلة قائمة كان لابد من أن تحل ، فانطلق المسلمون ، من حيث بدأت الدعوة ، يبغون أطراف الأرض ، ليصل الاسلام بهم إلى الناس جميعاً . اندفعوا إلى ما جاورهم من قبائل وأقاليم وأمم ، غايتهم نشر الاسلام ، لاتردهم عن تلك الغاية الحروب فيخوضونها – وهم قلة – يقيناً منهم بان غايتهم منتصرة . وحيث لا ينتظرهم السلاح يقدمون الدعوة – لاشيء غيرها – فيهتدي من يهتدي ، ويصبرون على الذميين ، تاركين لهم فرصة الاقتناع خلال صنع الحياة المشتركة . وكلما دخلت جماعة أو مجتمع أو اقليم أو أمة في الاسلام ، بدأت تاريخها بالاسلام بداية جديدة نحو مثل عليا جديدة . غير ان الاسلام لم يلغ ما صنعه التاريخ من قبله ، بل طوره إلى مستقبل أكثر غنى وأكثر خصوبة وأكثر تقدماً ؛ أي أكثر حرية . فعندما توقف المد الاسلامي كان قد ضم اليه مجتمعات مختلفة في درجة تطور تكوينها الاجتماعي . كانت من بينها أمم أدركها الاسلام وهي مكتملة النمو مثل فارس ، وكانت من بينها جماعات ومجتمعات لا تزال في طور التكوين لم تستو أمماً متميزة ، إما لأن الاستقرار لم يكن قد طال بها إلى الحد الذي يتم به تكوينها القومي ، مثل المجتمعات القبلية التي كانت تملأ أرض الجزيرة العربية ، وإما لأن أمماً أخرى كانت تفرض عليها إرادتها ، فعوقت نموها ، فلم تكتمل امماً ، مثل كل الجماعات والمجتمعات التي كانت خاضعة للامبراطورية الرومانية وامبراطورية فارس ، ومنها أغلب سكان شواطيء البحر الأبيض المتوسط وشمال الجزيرة العربية . وقد كان أثر الاسلام بالنسبة إلى كل من تلك المجتمعات مختلفاً .

فالأمم التي ادركها الاسلام وقد اكتمل وجودها القومي ، كان الاسلام بالنسبة إليها إضافة أغنت تركيبها الداخلي وأمدتها بإمكانيات جديدة لمزيد من التطور ، ولكنه لم يلغ قوميتها ، فظلت أمماً مسلمة ، لها وجودها القومي ، ولها دولتها الواحدة ، وإن كانت تلك الدولة مشتركة بينها وبين مجتمعات أخرى .

أما المجتمعات التي ادركها الاسلام وهي في طور التكوين القومي لم تصبح امماً بعد ، فقد أكمل الاسلام تكوينها أمة . لم يكن الاسلام بالنسبة اليها عقيدة فحسب ، وإضافة إلى مقدرتها على التطور فقط ، بل كان قبل كل هذا عنصراً من عناصر تكوينها القومي . كان جزءاً من وجودها ذاته . تحققت لها بالاسلام وحدة الأرض ، ثم أخذت عنه لغتها الواحدة ، وصنعت في ظله تاريخها الواحد ، في إتجاه المثل الأعلى الذي حدده لها ، فأصبحت بهذا كله أمة عربية واحدة .

بتلك البداية تميزت الأمة العربية عن الأمم الأخرى التي دخلتها الرابطة الدينية بعد ان أصبحت أمماً . فكان الدين ، بالنسبة إلى الأمة العربية ، مصدر وجود ، وبالنسبة إلى الأمم الأخرى كان الدين اداة تطور . وبتلك البداية أيضاً . كان الاسلام مميزاً للأمة العربية حتى عن الأمم الأخرى داخل العالم الاسلامي الواحد ، لأنها تكونت به أمة ، بينما كان الاسلام ، بالنسبة إلى الأمم المسلمة الأخرى ، إضافة إلى تكوينها القومي الذي تم من قبله . تميزت بلغة القرآن عن الأمة الفارسية والأمة التركية والأمة الأفغانية ... الخ . حتى عندما كان الاسلام يشملها جميعاً في دولة واحدة . وتميزت بوحدة الأرض التي أمتدت إلى حدود فارس ، وإلى حدود تركيا ، وإلى حدود اسبانيا ، وحصرتها الصحراء والبحار من الجهات الأخرى ، حتى عندما كانت كل تلك الأرض بما فيها أسبانيا والصحراء ذاتها أجزاء من دار الاسلام . وصنعت من أرضها ، وبلغتها ، أنماطاً من الفكر والمذاهب والتقاليد والحضارة ، كانت تراثاً عربياً خالصاً ، حتى عندما كان الاسلام يطبع حضارات قومية عديدة بطابع مميز . وسنرى أثر كل هذا عندما تتفكك دولة المسلمين فيسفر العالم الاسلامي عن تلك الأمم التي دخلها إضافة إلى وجودها القومي ، وهي كما كانت أمماً متميزة بوحدة الأرض ووحدة اللغة ووحدة التاريخ ووحدة المصير ، ولكنه لا يسفر عن تلك الجماعات والمجتمعات التي دخلها عندما كانت في طور التكوين القومي ، وهي على ما كانت عليه ، بل نجدها قد تكونت أمة عربية واحدة في ظله .

بدأ الاسلام عقيدة تجمع المسلمين ، ولكنه عندما دخل عنصراً في التركيب القومي للأمة العربية ، أصبح مضموناً للحياة ، أسهم في بنائه المسلمون وغير المسلمين ، فكان لهم تاريخاً وكانوا به أمة واحدة . أصبح جزءاً من الوجود القومي العربي ، يقدم مع غيره من عناصر الظروف إمكانيات بناء مستقبل العرب جميعاً ، مسلمين أو غير مسلمين .

فنحن العرب – مثلاً – أياً كانت عقائدنا الدينية ، لم نعرف في تاريخنا القومي أزمة الحرية التي عرفتها أوروبا في القرون الوسطى . لم نحتج إلى كتاب أو فلاسفة ، من أمثال روسو ،

ليضعوا لنا نظريات تبرر أن الناس متساوون أمام القانون ، وأن لكل منهم حق الرأي أو حق التملك وحق العمل . ولم نقض قروناً لنعترف بالملكية حقاً للنساء . ولم نخض حروباً لنكسب الحريات المدنية أو السياسية . لم تعوزنا يوماً الحجة لندين الاستبداد ؛ لقد كنا نخضع للاستبداد عاجزين عن مقاومته ، متربصين به ، وكنا نعرف دائماً أنه استبداد غير مشروع ، وكان المستبدون أنفسهم يعرفون . ونحن العرب – مثلاً آخر – لم نعرف قط نظام الاقطاع الذي عرفته أوروبا . كانت لدينا ملكيات كبيرة من الأرض ، تمكن أصحابها من الاستبداد الذي يخالف القانون والعرف والتقاليد والعقيدة السائدة . كنا نعرفه – حيث وجد في تاريخنا – عدواناً مادياً وكان المعتدون أنفسهم يعرفون . ولم يكن الاقطاع في أوروبا مجرد ملكيات كبيرة من الأرض ، بل كان نظاماً من الحقوق المشروعة التي يمارسها أمراء الاقطاع في مواجهة تابعيهم . كان الاقطاع سيادة يدعمها القانون ، وتؤيدها التقاليد والعقائد ، وتطيقها الاخلاق ، وقد يتغنى بها الفن قصيداً وألحاناً . ولما لم نعرف الاقطاع نظاماً لم نعرف البرجوازية ثورة فالبورجوازية الثورية كانت " الطبقة الوسطى " بين الاقطاعيين والفلاحين التي قادت ثورة التحرر من عبودية النظام الاقطاعي الأوروبي . وكان خروج البورجوازيين على سيادة الاقطاع ثورة ، لأنها كانت تحطيماً لإطار شرعي من النظم والقيم والتقاليد . أما الذين كافحوا ويكافحون استبداد كبار المالكين في أمتنا فإنهم لا يحطمون حقوقاً مشروعة ، بل يدفعون عن أنفسهم وعن غيرهم اعتداء غير مشروع . إنهم حماة الحرية ولكنهم ليسوا بورجوازية . كذلك ملأنا العلم كشفاً عن أسرار الطبيعة المادية ، وأرسينا كثيراً من قوانين تحول المادة ، ولم ننزلق إلى القيم المادية الأوروبية التي سادت في القرن الثامن عشر . وملأنا الفكر فلسفة واجتماعاً ، ولم ننزلق إلى القيم الفردية التي سادت أوروبا في القرن التاسع عشر . وملأنا الحياة أخوة وتضامناً ، ولم ننزلق إلى القيم الجماعية التي سادت أوروبا في القرن العشرين . وملأنا الأرض حضارة ، ولم ننزلق إلى القيم الاستعمارية التي سادت أوروبا وتسودها إلى حين ... الخ .

كنا محصنين ضد الانزلاق بحكم تكويننا القومي ، فقد قضينا معاً أكثر من ثلاثة عشر قرناً نحيا الحياة ، ونصنعها كل يوم ، في أرضنا وحيث كنا من الأرض ، في ظل الفكر والثقافة والقيم الاسلامية الكامنة في تكويننا ذاته ، فملأنا الزمان تاريخاً عربياً خالصاً وإن كانت لبناته من الاسلام . حتى عندما عبرنا – معاً – مرحلة الصراع الداخلي الذي يصاحب بداية التكوين القومي ، كان الصراع عربياً خالصاً ، دار بين الرواسب القبلية العربية والنزوع القومي العربي ، واتخذ موضوعه الاستئثار بالسلطة في الدولة القومية الواحدة . ولقد انتقلت به الدولة من المدينة

إلى دمشق إلى بغداد إلى القاهرة ، وقامت أكثر من عاصمة واحدة في وقت واحد ، إلا أن كل عاصمة من تلك كانت تعصم العرب جميعاً ، أو تحاول هذا ، أو تدعيه ، ولكنها لا ترتضي – في أي حال – أن تكون دولة إقليمية . كان ذلك صراع الماضي والمستقبل في طور تكوين الأمة العربية ، ولم يكن صراعاً بين أمم يغزو بعضها بعضاً . لقد كان الأمويون والعباسيون والحمدانيون والايوبيون والفاطميون .. الخ ، أحزاباً من العرب ، ولم يكونوا أمماً في الأمة الواحدة . لهذا كان الصراع مقصوراً على العرب ، تعبيراً عن مشكلة تطورهم القومي ، ولم يتجاوزهم إلى الأمم الأخرى في دولة المسلمين . لم يكن فيه طرف من المسلمين في إيران أو أفغانستان أو تركيا أو الهند ... الخ .

ولما أن اكتمل للعرب وجودهم القومي كانوا قد أصبحوا امة صنعت تاريخها الخاص حتى خلال الصراع الداخلي الذي كان مقصوراً عليهم . فلما ان أرادت الأمة التركية أن تصل إلى الخلافة كان عليها أن تغزو الأمة العربية ، بمن فيها من مسلمين وغير مسلمين ، غزواً دامياً . وبينما كانت الجيوش التركية متميزة بانتمائها القومي ، لاتخفيه راية الاسلام ، كانت ضحاياها في كل مكان من الخليج إلى المحيط عرباً متميزين بعروبتهم وإن كان بعضهم من غير المسلمين .

كذلك كنا أمة واحدة .

سيان بعد هذا ان نكون ساميين أو من أجناس أخرى ، وسيان أن نكون من أجداد نزحوا من الجزيرة العربية أو أن نكون من أصول شتى ، وسيان أخيراً أن نكون مسلمين او غير مسلمين ، فقد تم التكوين ، وأصبحت لنا وحدة الوجود القومي ، لا نستطيع ان نلغيه ولا يجدي ان ننكره ، فنحن كما نحن امة عربية واحدة . قد لايشعر الذين يكونون هذا الوجود به ، ولكن الوجود القومي – كما قلنا – تمييز عن القوميات الأخرى . وإن كل الأمم لتنظر إلينا وتعاملنا كأمة واحدة ، لأنها تعرف بالقياس على وجودها القومي ذاته أن لنا وجوداً قومياً متميزاً عنها .

كذلك عاملتنا حتى الأمة التركية في ظل الدولة الواحدة .

فقد درج العثمانيون في أول عهدهم بالخلافة على سنن الإسلام الأولى ، فكانت الخلافة دولة مشتركة تتحقق بها وحدة جهاز الإدارة والردع . كانت دولة كل امة داخل الدولة الواحدة ، فقد كانت تلك المساواة حكم الشريعة السمحاء المطهرة تماماً من الاستعلاء والتسلط والاستعمار . وإذا كانت الدولة الواحدة قد قسمت الأرض ، أو أبقت قسمتها السابقة إدارات ، منها المقصور على مدينة واحدة ومنها ما يضم إقليماً كاملاً ، فلم يكن ذلك خلقاً لدول عربية داخل

الدولة الواحدة. حتى المتمردون من حكام الاقاليم وولاتها ، والطامعون منهم والطامحون ، كان تمردهم وطمعهم وطموحهم يدور داخل الدولة الواحدة ولو أدى إلى القتال طريقاً إلى إقناع السلطة المركزية بما يريدون . وإذا كان لكل ولاية مجندون من أرضها ن فتلك جيوش وكتائب من جيش المسلمين ، تذود عن الدولة الواحدة ، ولو ذهب الجند من وادي النيل إلى جبال القرم . كانت مصر ولاية وكانت عكا ولاية ، ولم تكن مصر كما لم تكن عكا دولة ، ولا كانت أيهما أمة ، وفي ذلك تساويتا قسمين اداريين ، ولو كان سكان مصر أضعاف أضعاف سكان عكا . كان تقسيماً إدارياً في دولة واحدة تضم قوميات عدة . ولم يحدث قط – منذ الفتح الاسلامي حتى الاحتلال الأوروبي – ان احتاج عربي إلى إذن من احد لينتقل ، ويعيش ، ويمتلك ، ويتاجر ويثور ، أيان شاء من الخليج إلى المحيط . كان يسعى أيان يسعى على أرضه في أمته .

غير أن الأمر لم يلبث كثيراً حتى انقلبت الخلافة من دولة للمسلمين إلى دولة للترك ، يسخرونها في بناء مستقبل الأمة التركية من إمكانيات الأمة العربية ، ويفتدون بقاءهم كأمة بأجزاء من الوطن العربي . فقد تآمر الاستعمار الأوروبي على دولة المسلمين . وكان خطر الغزو الأوروبي الاستعماري يتجاوز دولة الخلافة إلى الأمم التي تعيش في ظلها . لهذا تحصن كثير من العرب بالوحدة الاسلامية ضد التهديد الاوروبي . وكان ذلك الموقف يمثل قمة الوعي وقمة الثورية في ذاك الزمان حاربته اوروبا المستعمرة بالموقف المضاد دعوة إلى الاقليمية . وأغرت الاقاليم الإدارية ، داخل الأمة العربية ، بالاستقلال عن تركيا ، لتفرض العبودية بعد الاستقلال ، وتلتهمها لقمة معزولة فسائغة . وقدم المتعالمون من خريجي مدارس أوروبا ، والاقليميون من المشايخ والأمراء والسلاطين ، أكبر عون للاستعمار باسم الاستقلال . ولم يفطن أحد منهم إلى ما فطن اليه المستعمرون ، وخططوا الطريق إليه ونفذوه : أن تكون الدول التي تستقل عن الدولة العثمانية ، ليحتلها الاستعمار الأوربي بعد هذا ، قائمة على أسس إقليمية وليس على أسس قومية . وستثبت الأحداث فيما بعد أن الاستعمار الأوربي كان يخشى أن يستقل العرب دولة قومية واحدة أكثر مما كان يخشى بقاء الدولة العثمانية ذاتها . ولعل ذلك ان يكون وراء كل تلك المحاولات التي بذلتها الدول الأوربية . وصاغتها اتفاقاً على المحافظة على الدولة العثمانية ، في الوقت الذي كانت تلتهم فيها أجزاءها العربية واحداً بعد آخر . كان تحالفاً استعمارياً " أوربا – تركيا " ضد العرب . لهذا وقفت الدول الأوربية تساندالخليفة وتحرضه ضد أحمد عرابي قائد ثورة " أولاد العرب " في مصر ، واجتمع المستعمرون ، أوربيين واتراكاً ، في مواجهة ما نسب إلى عرابي من انه كان يهدف إلى قيام دولة عربية تضم أطراف الأمة العربية جميعاً . فلما أن خان الخليفة أحمد

عرابي وخذله ، دخل الانجليز مصر باسم الخليفة ، وسار موكب المستعمرين يتقدمه الخديوي التركي . على أي حال لم يفطن المتعاملون والاقليميون في ذلك الوقت إلى أن الصراع كان بين الأمم الاستعمارية الأوربية والأمة التركية في جانب ، والأمة العربية في جانب آخر ، وانه كان دائراً على أسس قومية ، وان الاقليمية – حينئذ – كانت تتعدى الاستقلال عن تركيا إلى تمزق الأمة العربية دولاً ، لن تلبث أن تذهب جميعها ضحية الاستعمار ، بينما تبقى تركيا دولة مستقلة . هكذا خطط الاستعمار ونفذ .

وقد أثبت موقف الخلافة ، خلال الصراع العربي ضد الاستعمار الأوربي ، أنها دولة تركية متآمرة مع الأمم الأخرى في أوربا المستعمرة ، ضد الأمة العربية ، وان العرب قد فقدوا بذلك دولتهم القومية . فبينما كان الاسطول العربي من الجزائر محتشداً في نافارين ، حيث دمر وهو يدافع عن الدولة الواحدة ، انتهزت فرنسا الفرصة واحتلت الجزائر سنة ١٨٣٠ ولم تفعل دولة الخلافة شيئاً ، مضحية بإقليم عربي للمحافظة على الوجود التركي . كذلك لم تفعل الخلافة شيئاً عندما حاصرت فرنسا قصر الباي في تونس سنة ١٨٨١ ، لتفرض عليه معاهدة تمهد بها لاحتلال تونس العربية . وفي ذلك العام أيضاً تآمرت الخلافة التركية مع الاستعمار الانجليزي ضد ثورة " أولاد العرب " في مصر ، وتم الاحتلال الانجليزي في سنة ١٨٨٢ . ولم يلبث الانجليز أن قمعوا ثورة " العرب " في السودان . فلما ان قضي الأمر قبل الاتراك مشاركة الانجليز في إدارة السودان العربي اتفاقا سنة ١٨٩٩ . ومن قبل هذا كله احتل الانجليز الشواطيء العربية على الخليج ، وفي الجنوب ، بسلسلة من المعاهدات فرضت أولاً على أمير لحج وعدن سنة ١٨٠٢ ، ثم أمير البحرين سنة ١٨١٤ ثم أمير ... إلى آخر الأمراء والمشايخ والسلاطين الذين نثرت بهم انجلترا احتلالها على طول شاطيء الجزيرة العربية . وبينما كانت الخلافة في تركيا تدير سياستها على أسس قومية تركية خالصة ، فتعقد مع المستعمرين الأوربيين الاتفاقات والمعاهدات ، محاولة الابقاء على وحدتها كأمة (كادت الأمة العربية أن تهضمها) ، كان المستعمرون الأوربيون يعقدون الاتفاقات معاً قسمة للوطن العربي فيما بينهم . في اتفاق ١٩٠٢ تحتل فرنسا مراكش مقابل أن تحتل إيطاليا ليبيا . وفي اتفاق ١٩٠٤ تحتل انجلترا مصر مقابل أن تحتل فرنسا المغرب . ويوم أن أصبح احتلال إقليم عربي شرطاً ، ومقابلاً ، لاحتلال إقليم عربي آخر ، قدم التاريخ أكثر الأدلة مرارة على وحدة المصير . وقد تحقق المصير الواحد في مراكش سنة ١٩١١ وفي ليبيا ١٩١٣ وأعلن رسمياً في مصر سنة ١٩١٤ .

كان كل ذلك كافياً ، وأكثر من كاف ، ليدور الصراع في قلب الامبراطورية العثمانية المتداعية على أساس قومي خالص . في معركة الوجودالقومي ، أمة العرب ضد أمة الترك . وعندما طرحت تركيا دستور الاسلام وأصدرت دستور ١٩٠٨ ، بدأت حركة تتريك العرب ، وأصبح الصراع على الوجود القومي بين الأمتين سافراً . وكان طبيعياً أن تكون طليعة النضال العربي ، وضحاياه ، من أولئك الذين لم يحبسهم الاستعمار الأوربي في الدول التي اصطنعها ، فحمل أبطال العروبة في المشرق العربي كل العبء إلا قليلاً وغن كان الستار الحديدي الذي عزل به المستعمرون الأوربيون الاجزاء المحتلة عن معركة المصير الواحد ، لم يمنع كثيراً من العرب في كل مكان من أن يسهموا في النضال القومي ، ولو كان الطريق إليه هروباً إلى أوربا أو إلى الآستانة ذاتها . كان النضال من منطلق قومي إلى غاية قومية . وبرغم دولة الترك تأسست جمعية الإخاء العربي ، وجمعية المنتدى الأدبي ، وقامت منظمات سرية ، عسكرية ومدنية ، مثل الجمعية القحطانية ، وجمعيةالعهد ، وجمعية العربية الفتاة . وفي قلب البرلمان العثماني تكونت كتلة من النواب العرب ، تميزت بعروبتها في ظل الدستور الواحد . كانت كلها جهوداً ثورية تهدف إلى استقلال العرب ووحدتهم ويسهم فيها أبناء العروبة من جميع الاقطار .

وكان طبيعياً ، عندما دخلت تركيا المستعمرة ، حرب المستعمرين الأولى (١٩١٤ – ١٩١٨) ، أن يحدد العرب موقفهم على ضوء غايتهم القومية في الاستقلال والوحدة ، فقامت الثورة العربية سنة ١٩١٦ ضد الاتراك ، على اتفاق مع أعدائهم ان يكون للعرب الاستقلال بعد النصر . وانهزمت تركيا وانتصرت الثورة العربية . اما العدو التركي الذي انهزم فقد بقيت له وحدته . واما الحليف العربي الذي انتصر فقد مزقوه إرباً . كذلك خططوا منذ البداية ، وكذلك حققوا في النهاية ، وكذلك كنا دولاً . حتى متصرفية " البلقاء " التي كانت قسماً إدارياً تابعاً لولاية الشام أصبحت دولة " شرق الأردن " . وأكمل مصطفى كمال الشوط فألغى الحروف العربية واستعار الحروف اللاتينية ، وأكمل المستعمرون الشوط فجمعوا نفاية الرجعيين من أممهم ودقوهم اسفيناً استعمارياً في قلب الوطن العربي بإسم اسرائيل .

كذلك كنا دولاً في امة واحدة ، تحدياً من التاريخ لكل الاقليميين . إن احداً منهم لا يستطيع – مهما بلغ من التبجح – أن يضع أصبعه على خريطة " دولته " ويقول : أنا خططت حدودها . فقد حددت حدود الدول المتعددة على أرض الوطن العربي الواحد ، بالخيانة او الخديعة أو العدوان ، وفي أي حال من تلك كانت تنفيذاً لإرادة المستعمرين وقهراً لإرادة العرب .

- ٣ -

عرفنا الاستعمار عدواناً على وجودنا كأمة ، فعرفنا من أمره ما لم تعرفه الأمم الأخرى .

فقد كان الاستعمار – ولا يزال – بالنسبة إلى الأمم المقهورة سلباً لإمكانياتها المادية والبشرية ، يسخرها قسراً لبناء الحياة الحرة في الدول الغاصبة ، ويبقي للمقهورين مشكلات ظروفهم قائمة بدون حل . أي يعوق تطورهم إلى الحرية ، فارضاً عليهم التخلف ومع التخلف العبودية . وبهذا كان الاستعمار – ولا يزال – عقبة في سبيل التطور إلى الحرية ، لا تزول إلا بالتحرر . وفي النضال التحرري من الاستعمار تقدم الوحدة القومية في البلاد المحتلة ، أمضى الاسلحة لقهر المستعمرين : وحدة الثورة . وحدة أرض المعركة في مواجهة العدو الواحد . وحدة الثوار ووحدة القيادة . وحدة الصف ووحدة الهدف . وحدة الاستراتيجية ووحدة التكتيك . ومع وحدة الثورة النصر القريب لاريب فيه . ثم بعد النصر ، تقدم الوحدة القومية – أيضاً – أسرع الطرق إلى تجاوز التخلف : كل إمكانيات الظروف ، وكل عمل الجميع ، في سبيل حرية الجميع . وهكذا كانت الوحدة القومية حتى في البلاد المستعمرة – ولاتزال – الاداة الحاسمة للتحرر والحرية معاً .

أما نحن العرب فقد عرفنا من الاستعمار كل هذا وأكثر منه . فعندما فرض علينا إرادته، خيانة أو خديعة أو قهراً ، اغتصب إمكانيات الأمة العربية ، المادية والبشرية ، لتطوير الحياة إلى ما يبلغ الترف في إنجلترا وفرنسا وإيطاليا . امتص دمائنا ليزيد صحة وقوة ، ولم يترك لنا فرصة التطور إلى أبعد مما تحدده مصالح الدول الاستعمارية ، فأمضينا تاريخاً طويلاً قاسياً ، مجرد مصدر للمواد الخام والعمل الرخيص ، وسوقاً نستهلك فائض إنتاج مصانع المستعمرين ونفاياته ، بالسعر الذي يفرضونه . وتساوينا في هذا مع الأمم المقهورة المستعمرة . غير أننا قد شربنا من الاستعمار جرعة خاصة وكبلنا بقيود مضاعفة ، إذ حرمنا ، بالتجزئة المفروضة ، من المقدرة على الثورة الواحدة ، فأضاف إلى قيود الحرية قيود التحرر ، وأصبح على العربي أن يثور ليتحرر إقليمه ، ثم يثور لتتحرر الأقاليم الأخرى ، ثم يثور لتتوحد الأجزاء ، قبل ان تتوافر له الإمكانيات الكاملة ليثور ضد الظروف المتخلفة ، ويبني مستقبل الحياة في أمته . يتوزع المناضلون ضد الاستعمار كتائب معزولة بعضها عن بعض ، يحمل كل منها منفرداً عبء محاربة الاستعمار ككل . وهكذا كان عبء الاستعمار على الوطن العربي مضاعفاً ، فبينما كان الاستعمار يواجه

كل جزء منفرداً بمجموع إمكانيات القهر التي يسخر بها الشعوب ، كان كل جزء من الوطن العربي يحمل بإمكانياته وحده عبء الصراع كله . وبذلك عوقت التجزئة تحرر الأجزاء جميعاً ، وعوقت تحرر كل جزء على حدة ، وكانت سبباً في فشل كثير من ثورات التحرر العربية . وعندما كانت هزيمة الثوار في جزء من الوطن العربي سبباً ، او نتيجة ، لهزيمة الثوار في جزء آخر ، قدم التاريخ دليلاً جديداً على وحدة المصير .

لقد بدأت ثورات التحرر العربي في جميع الأقطار العربية فور الاحتلال . فما أن احتلت فرنسا الجزائر سنة ١٨٣٠ حتى قامت الثورة التحررية الأولى سنة ١٨٣٢ . وفي ذات الليلة التي أجبرت فيها فرنسا السلطان عبد الحميد على توقيع معاهدة احتلال مراكش ، قامت الثورة التحررية الأولى ، وحاصر الشعب العاصمة ، فدكتها المدفعية الفرنسية ، لتنقذ السفاح الماريشال ليوني . وعلى أثر احتلال تونس قامت الثورة بقيادة علي بن خليفة . وفي مصر بدات ثورة التحرر بقيادة أحمد عرابي فور الانذار بالاحتلال ، وقبل ان تطأ الجيوش الانجليزية أرض الاسكندرية . فلما انهزمت الثورة الأولى في مصر ثار العرب بقيادة المهدي في السودان ، وأنذر المهدي الخديوي توفيق بأنه قادم لتحرير مصر من الغزاة ، ولما مات قبل ان ينفذ وعده ، نفذه خليفته التعايشي فأرسل حملة إلى مصر بقيادة النجومي سنة ١٨٨٥ . وفور الاحتلال الذي فرضته الدول الغالبة في الحرب الاستعمارية الأولى سنة ١٩١٩ ، قامت الثورة التحررية الثانية في مصر ، والثورة التحررية الأولى في العراق وسوريا ولبنان سنة ١٩٢٠ .. الخ . ثم لم تتوقف الثورات التحررية أبداً على الأرض العربية . ما ان تنتهي ثورة في مكان ولو بالهزيمة المؤسة حتى تقوم ثورة في مكان آخر كلها امل في النصر . برغم هذا ، برغم البطولات الاسطورية والتضحيات الخارقة ، لم يكن النصر حليفاً لأغلب تلك الثورات طوال مائة عام أو أكثر ، لأنها كانت متفرقة . لأنها كانت في إطار التجزئة . قاد عبد القادر الحسيني ثورة الجزائر خمس عشرة سنة (١٨٣٢ – ١٨٤٧) ثم انهزم في الوقت الذي كانت الجيوش العربية من مصر كافية لردع فرنسا ذاتها. وفي تاريخ غير بعيد عن هذا ، عبرت الكتائب العربية من مصر مياه المحيط لتحارب في المكسيك ، مساعدة لنابليون الثالث . وفي عامين اثنين (١٩١٩ و ١٩٢٠) كانت الثورات التحررية قائمة على قدم وساق في مراكش ، وفي تونس ، وفي ليبيا ، وفي مصر ، وفي العراق ، وفي سورية ، وفي لبنان ، وانتهت جميعاً إلى هزيمة كاملة أو إلى شيء يشبه معاهدة ١٩٣٦ التي أنهت المد الثوري في مصر إلى حين .

ولما أن تعلمنا من ظروف الماضي ما أضاعته التجزئة من أحقاب ثمينة ، وما أهدرته من دماء غالية ، وأدرنا صراعنا في سبيل التحرر – بقدر – على أساس " التضامن " القومي لا أكثر ،

تحررت أغلب أجزاء الوطن العربي في أقل من عشرة أعوام . وإن كنا لم نتعلم بالقدر الذي يكفي لانتقالنا من التضامن القومي إلى الوحدة القومية ، فلا يزال الجنوب العربي محتلاً ، ولا تزال فلسطين محتلة . وإلى أن يتحرر الجنوب وتتحرر فلسطين ، سنظل أمة واحدة كما صنعنا التاريخ ، ولكنا أمة مجزأة دولاً كما أراد الاستعمار . وسيظل الاستعمار يستنزف دماءنا ليزيد قوة ، وستظل جهودنا موزعة بين الصراع ضد الاستعمار ، والصراع ضد التجزئة ، فلا يتوافر لنا الجهد الكافي لبناء الحياة الحرة .

- ٤ -

ونحن أمة متخلفة ، حالت التجزئة وحال الاستعمار ، دون أن نستفيد من كل إمكانياتنا الاقتصادية ، ولا نزال في حاجة إلى جهود ثورية في الحقل الاقتصادي لنحقق للإنسان العربي التحرر من الجوع ، أي لنحقق له اولى الحريات : مجرد ان يكون الإنسان إنساناً ؛ فمع أن كثيراً من الأقطار العربية قد تحررت من الاستعمار ، وانطلقت تبذل الجهد في سبيل تخطي التخلف ، وحققت على الطريق ما يثير الغبطة ، إلا أن هذه الغبطة التي قد تؤدي إلى قناعة كاذبة ، ينقصها ان تعرف مدى ما كنا نستطيع أن نحققه من تقدم في ظل الوحدة . استردت أجزاء من أمتنا بعض مقدرتها الخلاقة بعد أن حطمت قيود الاستعمار بالتحرر ، غير ان قيود التجزئة لا تزال تعوق انطلاقنا وتحبس بعضاً آخر من مقدرتنا على الخلق . وقد كان من آثار التجزئة التي فرضها الاستعمار ، أن أصبحنا أمة غير مستوية الأجزاء في النمو الاقتصادي . ففي أمتنا أجزاء تعيش في حالة البداوة الأولى ، وفينا من يعيشون في مثل عهود الاقطاع ، وفينا أقطار زراعية ، وفينا أقطار تجاوزت الرأسمالية الناشئة إلى التحول الاشتراكي . ومع هذا فإن التقدم النسبي في بعض الأجزاء لا يخفي أن الملايين من أمتنا — في أغلب أقطارها — لا يزالون دون مستوى حرية الوجود الأولى ، أي حرية الحياة والصحة والتحرر من الجوع . وقد علمنا جدل الانسان أن حرية الوجود شرط لكل الحريات وتحدها . فللمترفين الذين يحاولون أن يجعلوا من التقدم النسبي ، أو الترف ، في بلادنا مشكلة نقول : إننا لم نصل بعد إلى هذا المستوى الرفيع من التقدم . إن الملايين من العرب لا يزالون في حاجة إلى مجرد ما يحفظ الحياة . مجرد الغذاء الكافي ليستطيعوا التفكير في التطور إلى مزيد من الحرية . مجرد الصحة اللازمة ليعبروا عن أنفسهم التي هدها المرض والجوع.

إن لنا في الدساتير والقوانين ، كلمات مرصوصة عن حقوق وحريات لم نذق طعمها بعد ، لأن التخلف الاقتصادي يجردها من كل مضمون . لنا حق الحياة لم ينكره قانون . ومع هذا فلا معنى لحق الحياة إذا كان الانسان العربي يقتل ، ويمرض حتى يموت ، ويجوع حتى يمرض فيموت . ففي حق الحياة يستوي أن تتلف خلايا الجسم الحي دفعة واحدة بالقتل ، أو تتلف بالتدريج المؤلم نتيجة للمرض ، أو تتلف بالتدريج الذي لا يؤلم يوم لا تجد من الغذاء ما يعوضها عن احتراقها بالمجهود . لا يهم في حق الحياة من الذي قتل ، أو ما سبب المرض ، أو لماذا يجوع الانسان ، فإن حق الحياة ، في كل هذه الحالات ، مهدر مرة واحدة أو على دفعات . إن مجتمعا يجوع فيه الإنسان ليس مجتمعاً من بني الانسان . وكم في بلادنا العربية من أقطار يجوع فيها الإنسان العربي حتى يموت . ولنا حق العلم والمعرفة لم ينكره قانون . ومع هذا فإن حق المعرفة والعلم يظل فارغاً مالم تتوافر للإنسان مادة المعرفة ووسائل تعلمها ومعاهد العلم والثقافة التي لا يصده عنها الفقر . إن العلم ضورة حية لأي إنسان ، يتميز به عن الحيوان الحي . وكم من الأحياء في بلادنا العربية ضحايا حية للجهل المطبق . ولنا حق العمل لم ينكره قانون . ومع هذا فإن حق العمل يظل عقيماً إذا كان الانسان العربي لا يجد العمل ، أو يفصل منه دون أن يجد غيره ، أو لا يعمل إلا إذا باع نفسه . وكم في بلادنا العربية من المتعطلين . ملايين من الفقراء الجهلة الذين لا يعملون . ملايين فوق ملايين ، محرومون من أن يحصلوا من أرضهم ، وبعملهم ، على ما يبقيهم بشراً . ملايين من العرب على أرض معبأة بإمكانيات خيالية كافية لتحقيق الرخاء للجميع ، ولكنها إمكانيات متعطلة أو ضائعة أو مبددة . إمكانيات معطلة ، لأن العربي لا يستطيع ان يفلت من زحام الحياة حيث يكون ، ليجد في مكان آخر الظروف الراكدة في انتظار مجهود ، إلا إذا قضى بعضاً من عمره في تبرير رغبته ، واستيفاء شروط المغادرة والانتقال ، وقدم ضمانات العودة ، وحصل على جواز سفر ، ما أن يقدمه حتى يرفض طلبه في أغلب الأحيان . وتبقى الأرض عاطلة في مكان والناس في زحام خانق في مكان . وتبقى الثروات بدون خبرة في مكان والخبراء لايجدون الثروات في مكان ، ويستقدمون الأجانب من كل مكان . وتلك نكبة العرب في هذا الزمان ؛ حيث يفتقدون العمل في جزء فتبقى الامكانيات عاطلة ، ويتزاحم العمل في جزء فلا يجد الامكانيات ، فتضيع هنا ثروة ويضيع هناك جهد . وبجوار الامكانيات المتعطلة إمكانيات ضائعة . بعضها مسخر لتدعيم الرخاء الأوربي غصباً من بلاد الفقراء ، وبعضها يفلت به البعض من ظروفهم ، محققين لأنفسهم ، وعائلاتهم ، من أرض الفقراء الغنية ، ما يتجاوز الأحلام حتى في أرض الأغنياء . كل هذا وإمكانيات أخرى مبددة . إمكانيات واحدة ، من ظروف واحدة ، لأمة واحدة ، تديرها عشرات الحكومات ، ومئات الوزارات ، وعديد من النظم ، وما لا حصر له من الخطط الاقتصادية المتنافرة ،

المتناقضة ، المتنافسة ، يعطل بعضها بعضاً ، عمداً في بعض الأوقات . ويتوهم الاقليميون بعد هذا ، أن جزءاً من الاجزاء ، مهما بذل فيه من جهد ، قادر على ان يبني مستقبل الرخاء من إمكانيات إقليمه . نعم عن الحياة لم تتوقف في أي جزء من الأمة العربية ، ولسنا نتهم أحداً من العاملين بخيانة مستقبل أمته ، ولسنا نقول لأحد قف فلا تصنع الحياة بقدر ما تستطيع حتى تتحرر باقي الأجزاء ، وتتوحد الأمة الواحدة . لا فإن الحياة لا تقف . وإنما نكشف أسباب التخلف في الأجزاء وفي الكل معاً ، ونقدم الاستعمار والتجزئة معوقين لإمكانات بناء المستقبل الحر في كل الأجزاء ، بلا استثناء ، حتى ما تجاوز منها البدائية الأولى إلى مشارف التحول الاشتراكي . لا نقول لأحد قف ، ولكنا نقول : إن التقدم النسبي الذي يحققه جزء من أمتنا ، لا يغير الحقيقة القائمة وهي أن التجزئة عبء معوّق حتى للأجزاء المتقدمة ؛ لأنها محرومة من كل إمكانيات الظروف الواحدة في الأمة الواحدة ؛ ولأنها ، وهي تبني المستقبل في الجزء ، تقتطع من قدرتها قدراً لمواجهة المشكلات التي يطرحها الكل . فهي متخلفة بالنسبة إلى إمكانيات الكل ، وإن كانت متقدمة بالنسبة إلى الأجزاء الأكثر تخلفاً . وهكذا تبقى – على المستوى القومي وبالنسبة إلى أغلب الجماهير العربية – امة متخلفة إلى الحد الذي يكاد يمس إنسانية الإنسان العربي .

– ٥ –

عندما قلنا إن الملايين من أبناء الشعب العربي يعيشون دون المستوى الانساني حددنا حريتهم بما دون حرية الوجود ذاته : حرية ان يكون الانسان إنساناً . وليس حظهم من الديموقراطية (الحرية السياسية) بأعلى من هذا بكثير . فقد عرفنا الديوقراطية نظاماً للجدل الاجتماعي ، تحل خلاله المشكلات المشتركة ، عن طريق تبادل المعرفة ، وتبادل الرأي ، وتبادل العمل . وعندما تكون المشكلات مشتركة ، فإن عزل الجماهير عن الالتحام الديموقراطي لا يكون ديموقراطية ، ولو كان لكل مجموعة معزولة حرية المعرفة ، وحرية الرأي ، وحرية العمل . قد يمكن افتراض تبادل المعرفة ، والتعبير عن المشكلات ، ومناقشتها في الجزء الواحد ، ولكنها عندئذ تكون معرفة جزئية ، لا تصبح بالتعبير عنها ديموقراطية ، إلا بأن تشارك فيها كل الجماهير على المستوى العربي بدون قيد . وقد يمكن أيضاً تبادل الرأي ، والدعوة إليه ، وتجميع الناس من حوله وصياغته عقائد وحلولاً للمشكلات ، ولكنه لا يصبح ديموقراطية ، إلا بأن تكون ساحة تبادله ، ونشره ، والدعوة إليه ، وتجميع الناس من حوله ، شاملة كل الجماهير العربية بدون حدود . وقد يمكن ان تنتظم الجماهير جماعات او احزاباً او نقابات ، أو حتى في منظمة واحدة تشمل كل العاملين في الجزء الواحد ، ولكنها لن تصبح ديموقراطية إلا بأن تكون ساحة العمل وتنظيماته

مفتوحة لكل العاملين في الوطن العربي بدون تفرقة . ذلك لأن الديموقراطية نظام حل المشكلات ، وإذا كانت المشكلات واحدة طرحتها ظروف واحدة ، وكان حلها واحداً ، يتحقق به مصير واحد ، فيجب أن تكون تلك الديموقراطية نظاماً واحداً ، لكل الجماهير العربية . بغير هذا تكون النظم الديموقراطية في الأجزاء نوعاً من الجدل الفردي ، تتوقف صلاحيته للتطور على مدى اتساقه مع الديموقراطية العربية : أن يدرك - حين يدرك – المشكلات على مستواها القومي ، وأن يرى – حين يرى – الحلول القومية للمشكلات الجزئية . وأن يعمل – حين يعمل – متخطياً الحواجز الاقليمية إلى مصير الأمة كلها . عندئذ تكون ديموقراطية محدودة المقدرة ولكنها غير ضارة . أما النظام أو التنظيم الذي يحصر إدراكه في المشكلات الجزئية ، ويعزلها عن الكل الذي يشملها ، فلن يدركها إدراكاً صحيحاً قط . وعندما ينطلق من إدراكه القاصر إلى إعلان الرأي ، عقائد ومباديء وحلولاً في إطار التجزئة ، فستحمل عقائده ومبادئه وحلوله جرثومة القصور التي أصابت إدراكه في أول الأمر . فإن تجاوز هذا إلى العمل منطلقاً من التجزئة إلى التجزئة ، فقد اتساقه مع الجدل الاجتماعي وانقلب عمله صراعاً اجتماعياً معوقاً بين الأجزاء في الأمة الواحدة ، فيكون رجعية ولو أطلق عليه من الأسماء أضخم ما يعبر عن الديموقراطية والتقدم . وكثيراً ما تفعل الجماهير المعزولة عن بعضها في الوطن العربي ، فتقرر ما يصبح بعد تقريره محور صراع بين الحكومات يحمل السمات القبلية في القرن العشرين .

ومع أن بعض الأجزاء تحاول جاهدة أن تحقق للجماهير فيها مظاهر الديموقراطية ، وبعضاً من جوهرها ، ولا يستطيع أحد أن ينكر عليها المحاولة الجاهدة . كما لا يستطيع أحد ان يقول للديموقراطيين في الأجزاء لا تعجلوا حتى تتحرر الأجزاء وتتوحد الأمة ، فإن هذا لا يغير الحقيقة القائمة . والحقيقة القائمة في اغلب الأقطار العربية مرة كطعم العبودية ذاتها . إن ملايين من أبناء الشعب العربي لم يصلوا إلى حد التحرر من الخوف والبطش بلا إنذار ، والاتهام بلا تحقيق ، والسجن بلا محاكمة ، والقوانين بلا عدالة ، والجوع والتشريد بلا ذنب . الخوف من ان تهدر الحياة ، وان يقطع الرزق ، وأن تهان الكرامات . الخوف الذي يشل التفكير ، ويعمي البصائر ويخلع القلوب ، فلا تقوى الجماهير على مجرد الشكوى من المشكلات ، ولا على معرفتها ، ولا على حلها ، وتبقى المشكلات قائمة بدون حل . وما دام الخوف يحبس الألسنة فلا تشكو ، ويرعب الناس فلا تقول ، ويخرب الذمم فتختلق الحلول نفاقاً ، فإن اول أسباب الجدل الاجتماعي معدوم . أول شروط الديموقراطية غير قائم . فإننا إذ ننطلق من مشكلات غير معروفة ، لأن الخوف قد حبسها ، أو لأن النفاق قد زيفها ، فإن تبادل الرأي – ولو شكلت له المجالس والتنظيمات – سيدور على

مشكلات مجهولة أو زائفة ، فتصبح الحلول معلقة في رؤوس أصحابها تدور على هوى المستبدين . ولن يجدي بعد هذا أن يكون لكل إنسان حرية العمل ولو كان عملاً سياسياً . المنطلق خطأ . والاساس الديموقراطي منهار . لأن الناس في أغلب أقطار الوطن العربي خائفون . وللناس في اغلب أقطار الوطن العربي أسباب تبرر الخوف الدائم ، ولو كانت أسباب الخوف قد انقطعت . فإن كثيراً من حكام العرب لم يستطيعوا حتى الآن أن يكسبوا ثقة الناس في أقوالهم ولو قالوا لهم : إنكم آمنون .

-٦-

أمة واحدة مجزأة دولاً ، ولا تزال بعض أقطارها في قبضة الاستعمار . أمة واحدة معبأة بإمكانيات الرخاء . ولا تزال الجماهير فيهما تعيش في أقل من مستوى الإنسان . أمة واحدة تعلمت الحرية منذ أن وجدت ، وعلمتها الناس قروناً ، ولا يزال الناس فيها ضحايا الاستبداد والاستغلال .

تلك بعض ظروفنا .

والبعض الآخر أننا جزء من المجتمع الانساني . وقد تعلمنا من جدل الانسان أننا متأثرون بغيرنا مؤثرون في غيرنا متغيرون دائماً مع الجميع ، لهذا فإننا لا نستطيع أن ننعزل عن العالم الذي نعيش فيه ، ولا ان نمنع تأثيره فينا ، ولا أن نطلب منه أن يتوقف عن الحركة أو عن التطور حتى نعد الحلول لمشكلاتنا الخاصة . كل هذا وهم . فسواء أردنا أم لم نرد فإننا جزء من هذا العالم بكل مافيه من المجتمعات الانسانية . غير أننا قد عرفنا أيضاً أن التأثير كم نسبي ، ولهذا فإن أقوى التأثير والتأثر يأتينا مما هو قريب منا . فالأمم التي تقرب منا على الطبيعة تؤثر في أمتنا أكثر من الأمم المعزولة عنا . والقرابة في المشكلات ، وفي الثقافة ، وفي العقائد ، وفي الحضارة ؛ أي القرابة في التاريخ تقرب التأثير المتبادل في المصير . والشعوب التي تواجه مشكلات قريبة من مشكلاتنا ، وتخوض معارك قريبة من معاركنا أقرب إلينا تأثراً وتأثراً ، من الأمم التي تتجاوزنا بكثير أو تتخلف عنا بكثير . غير ان التطور المذهل في وسائل الاتصال ، والسهولة الفائقة التي تنقل بها المعرفة والثقافة ، والإمكانات الميسرة للتغلب على الانفصال اللغوي عن طريق التعليم والترجمة ، أدخلتنا في دائرة التأثر المباشر بالأمم الأخرى جميعاً ، وكادت أن تلغي عزلة المكان ، ليستوي التأثير والتأثر بالأمم في أي مكان ليشملنا معاً الوجود الانساني الواحد . وقد عرفنا من جدل الانسان أن الوجود الشامل شرط الوجود الجزئي وحفاظ له . يكمله ولا يلغيه . لهذا فإن وجود أمتنا ومصيرها مرتبطان بالمجتمع الانساني ومصيره . كل خطوة إلى الحرية في العالم

تدعيم لمقدرتنا على التحرر ، وكل ما يهدد مصير الناس في المجتمع الانساني يهدد مصيرنا . من هذه العلاقة المتبادلة بيننا وبين المجتمع الانساني ككل ، تصبح الظروف العالمية جزءاً مكملاً لظروفنا ، فتضاف مشكلاتها إلى مشكلاتنا ، وتضاف إمكانياتها إلى إمكانياتنا ، ليصبح مصير المجتمعات الانسانية جزءاً من مصيرنا .

من المشكلات التي تطرحها الظروف العالمية ، مشكلة الاستعمار . فمنذ أن اكتشف الناس في أوربا الطريق الصناعي للتطور ، والنظام الرأسمالي طريقاً إلى الانتاج ، سخرت كل الامكانيات العلمية ، والصناعية ، والمالية ، والبشرية ، في الدولة الرأسمالية لخدمة الرأسماليين . وفرضت الرأسمالية إرادتها بقوة السلاح على شعوب الأرض جميعاً ، تنهب إمكانياتها المادية والبشرية ، لتغذي بها مصانع الرأسماليين ، وتسخر الناس فيها قسراً لاستهلاك ما ينتجونه ويفرضونه عليهم بالسعر الذي يحددونه ،ويحققون من هذا وذاك أرباحاً وثروات ، ويبنون بها حياتهم المترفة حرية ، مبقين شعوب الأرض جميعاً في عبودية التخلف . ولقد أتاحت الرأسمالية – فلسفة ونظاماً – للمستعمرين كل امكانيات القهر الاقتصادي ، والسياسي ، والعسكري ، والفكري . فعندما أصبح الرأسماليون سادة بلادهم ، عن طريق القهر الاقتصادي ، سخروا حكوماتهم ، بما لها من إمكانيات سياسية وعسكرية ، لخمة أغراضهم وتمكينهم من استغلال الشعوب . وفي ظل الاستعمار حاول المستعمرون أن يسلبوا الشعوب حق إمكانية المقاومة ، فاتجهوا إلى الناس يصوغون لهم قيماً سلبية تشل مقدرتهم على مواجهة الاستعمار والتحرر من قيوده . وسخروا العلم ليعلموا الشعوب أن العبودية قدر عليها تستحقه ، وقضاء لا بد من أن تقبله . وسخروا العقائد والمبادىء ، والثقافة ، ليعلموا الشعوب أن الواقع غير قابل للتغيير ، وأن الانسان عاجز عن بناء المستقبل طبقاً لإرادته ، لأن المصير منوط بالصدف التي لا تمكن معرفة كيف تقع فلا يمكن منع وقوعها ، وأن هذا كله حصيلة علمية وفلسفية ، لا يعتبر قبولها يأساً أو هزيمة ، ولكن تقدم في مناهج البحث والمعرفة . وسخروا الطاقات ، التي لابد من أن تتجسد عملاً ، ليكون العمل تخريباً وصراعاً وتعويقاً ، بل وحروباً بين المقهورين أنفسهم ، ليعلموا الشعوب أن تلك هي الحرية في العمل أو في السياسة . ثم صاغوا من العملاء نماذج بشرية استعمارية ، مكنوا لهم من أسباب التفوق العلمي والمادي والسياسي ، ما أفلتوا به من ظروفهم فأصبحوا – في ظل الاستعمار ورعايته – إغراء وتحريضاً حياً على الافلات من الظروف كطريق إلى العلم أو الثروة او الحكم . ولقد نال الاستعمار بالقهر الاقتصادي ، والسياسي ، والعسكري ، من الشعوب ما مكن لإرادته ، ولكنه نال من الشعوب ذاتها بما صاغه من قيم مخربة أضعاف ما ناله أولاً . فقد سلب أولاً ما يغني الحياة ، ولكنه شوه أخيراً الحياة

ذاتها . فرض أولاً العبودية ، ولكنه عندما بررها أخيراً سلب العبيد إنسانيتهم . في الأولى كان استعماراً ظاهراً تحميه القوة الباطشة ، وفي الأخرى أصبح استعماراً خفياً يستغني بالعملاء عن جنده الباطشين . وتلك أعمق طعنات الاستعمار في البناء الانساني للشعوب التي وقعت في قبضته . وتلك أقسى مظاهر العداء بين الاستعمار وبين الانسان أينما كان .

لقد بدأ الاستعمار سطواً قومياً تنهب به أمة إمكانات امة أخرى ، ثم أصبح استغلالاً عالمياً يمتص به الرأسماليون دماء الأمم جميعاً . بدأ سلباً للمقدرات الاقتصادية ، ثم أصبح سلباً للحياة الانسانية . وبهذا انعزل الاستعمار قوة معادية في جبهة واحدة تواجه كل الشعوب من بني الانسان ، بما فيها الشعوب التي ينتمي اليها الرأسماليون المستعمرون أنفسهم . ومع ان الاستعمار ينحسر عن أطراف الأرض ، وتغزو القيم الاشتراكية البلاد الرأسمالية والمستعمرة على السواء ، مقدمة إلى الانسان من أسباب المقاومة ما يرد إليه إنسانيته السليبة ، فإن الاستعمار ، ولو كان خفياً ، لا يزال مشكلة عالمية ، يقف المستعمرون فيها جبهة ، ويقف الضحايا – ونحن منهم – جبهة أخرى . وبهذا أضيفت مشكلة الاستعمار في العالم إلى مشكلة الاستعمار في الوطن العربي ، لتكمل للمشكلة أبعادها .

ولقد عرفنا الاستعمار سبباً للتخلف . وقد حمل التخلف السمة العالمية منذ أن استعارها من عالمية الاستعمار . وأصبح لنا نصيب من التأثر وبالتخلف في أمم الأرض ، يضاف إلى مشكلة التخلف في بلادنا ، بقدر ما كان لنا من نصيب من مشكلة الاستعمار في العالم ، إضافة إلى مشكلة الاستعمار في وطننا . غير أن ظروف التخلف في المجتمع الانساني قد اتصلت بظروفنا بأسباب أخرى ؛ فقد أدى التقدم في وسائل الاتصال والنقل والمعرفة ، والتطور الفني في أدوات الانتاج ، إلى أن أصبح الانتاج والتوزيع والاستهلاك في أية امة متأثراً تأثراً مباشراً بالانتاج والتوزيع والاستهلاك في العالم كله . لم تعد أية امة قادرة على أن تنتج ما تريد كيفما تريد ، وان توزع انتاجها وتستهلكه على الوجه الذي تختاره ، بينما المنتجات المعدة للتوزيع والاستهلاك تحيط بها حتى تكاد أن تغرقها ، أو تحيط بها شعوب تغرقها طلباً على الانتاج . وبذلك أصبحت الظروف الاقتصادية النامية أو المتخلفة ، جزءاً مكملاً لظروفنا الاقتصادية ، تطرح من المشكلات ما يضاف إلى مشكلة التطور الاقتصادي في بلادنا ، وتدخل في حساب خططنا الاقتصادية إنتاجاً وتوزيعاً واستهلاكاً .

وأخيراً ، فقد طرحت الظروف العالمية مشكلة جديدة بعد الحرب الاستعمارية الثانية . فبعد أن هزمت الفاشية والنازية ، واندحر الاستعمار الياباني ، انقسم الغالبون محورين كل منهما ذو سمة عالمية . أما الرأسمالية الغربية فقد عرفنا سمتها العالمية عندما عرفنا الاستعمار عالمياً . وأما الشيوعية الشرقية فتستمد عالميتها من أساسها العقائدي . وقد كانت المصالح الاستعمارية المشتركة مبرراً لتضم الولايات المتحدة إليها الدول الأوربية الغربية وقطيعاً آخر من دول الأرض لتقيم كتلة واحدة ، وتسخر إمكانياتها المادية والبشرية والعلمية لحرب أخرى تجهز بها على الشيوعية . وتحت تأثير الدعاية المنظمة للوحدة الغربية ضد الشيوعية كادت المصالح الواحدة أن تصبح عقيدة واحدة . ثم كانت الأسس العقائدية الواحدة مبرراً ليضم الاتحاد السوفييتي إليه الدول الأوربية الشرقية وقطيعاً آخر من دول الأرض ليقيم كتلة واحدة ، ويسخر إمكانياتها المادية والبشرية والعلمية لحرب أخرى يجهزبها على الرأسمالية . وتحت تأثير الدعاية المنظمة للوحدة الشرقية ضد الرأسمالية ، كادت العقيدة الواحدة أن تصبح مصلحة واحدة . وحيثما اجتمع ممثلو الرأسمالية الغربية والشيوعية الشرقية مزقوا الأمم اتفاقاً فيما بينهم ؛ كذلك فعلوا بألمانيا وكوريا وفيتنام . المهم أن كلاً من الكتلتين قد نشطت في أن تضم إليها شعوباً أخرى دعماً لقوتها في الحرب المقبلة ، أو سلباً لبعض قوة الكتلةالثانية . واستعملت كل من الكتلتين أساليب متشابهة في فرض هذا التكتل على شعوب الأرض جميعاً . كل منها وعد وأغرى ثم توعد وهدد . وجنى الرافضون من كلتيهما مساعدات مغرية وتهديدات جائرة . وفي سنة واحدة (١٩٥٦) استعملت كل منهما القوة الباطشة محاولة لردع الذين لم يقبلوا التبعية (الجمهورية المصرية) أو الذين يتمردون عليها (المجر) . وانطلقت كل منهما تعد للحرب ، مقتطعة من إمكانيات الشعوب وقوت الجماهير ما تبني به أجهزة الدمار . وسلطت كل منهما أجهزة الدعاية ، وسخرت وسائل الثقافة ، لتبرر ما تعد له من أسباب التخريب . وفي المكتبات وعلى أرصفة الطرقات في كل عواصم الدنيا ، دارت معركة فكرية طاحنة ، بين كتب مختلفة ألوانها ، معبأة بألوان مسمومة من الفلسفة والأدب والفن ، يحاول كل منها أن يجند الناس في المعركة المقبلة ، منطلقاً من بداية مغرضة : إما معي أو عليّ . وقد كاد السلاح الفكري على وجه خاص أن يحيل الناس جنداً منقسمة بين الكتلتين ، لولا أن صنعت كل منهما السلاح الذري ، فإذا هو أداة تدمير عالمية ، تتجاوز خطورته الكتلتين كلتيهما إلى شعوب الأرض جميعاً . حينئذ طرحت الظروف مشكلة السلام العالمي ، ولم تعد أي من الكتلتين منفردة المصير ، نصراً أو هزيمة ، في أية حرب ذرية .

وبهذا أصبحت الشيوعية كعقيدة وكتلة ومصلحة ، وأصبحت الرأسمالية كمصلحة وكتلة وعقيدة ، ذاتا أثر مباشر في سلامة الشعوب جميعاً ، فكان لا بد من مجابهتهما مجابهة ايجابية . عندئذ خاضت الشعوب ضد الشيوعية والرأسمالية كلتيهما معركة فريدة في موضوعها وأسلحتها وغايتها ونوع المناضلين في ساحتها . كان لا بد من أن تجمد الكتلتان . ثم ان تفتت كل منهما من الداخل . ثم أن تعود الأمم منهما مرة أخرى إلى حظيرة السلام . وكانت الاسلحة استثارة الجماهير في كل مكان ضد الحرب ، والضغط على من يملكون قوة السلاح بقوة الالحاح . وعرف كل هذا بسياسة " الحياد الايجابي " . ولقد كان موقف الأمم غير المنحازة دقيقاً وبطولياً في الوقت ذاته . تحتاج إلى المساعدات التي يغرونها بها فتأخذها ولا تخضع للإغراء . لا تملك القوة الكافية لرد الوعيد ولا تخضع له . وتسمع الدعايةمن الطرفين ، وتقرأ الكتب من كل لون ، وتنقد هذا وذاك ، حتى ولو لم تملك بديلاً له من الفلسفة او الأدب أو الفن . ثم تتجاوز هذا كله إلى الالتحام بالكتلتين التحاماً دقيقاً ، لا يصل إلى حد الالتصاق بأيتهما ، بل يقيم بينهما جسراً متصلاً للتعايش السلمي . ولما أن استطاع رواد الحياد الايجابي أن يخوضوا هذه المعركة الدقيقة المعقدة معاً ، وأن يحققوا بعض النصر ، انضمت أمم كثيرة إلى موكب عدم الانحياز ، واشترك أفراد من كل جنس ولون وثقافة ودين ومهنة ، حتى الاطفال اشتركوا في النضال من أجل السلام ، فأصبحت المعركة معركة عالمية . ولقد كان أعظم نصر حققه المناضلون يوم ان كسبوا خروتشوف بطلاً للتعايش السلمي والسلام العالمي ، وقائداً لإحدى الكتلتين في الوقت ذاته . وكسب الاتحاد السوفييتي بهذا تأييد كل الشعوب المحبة للسلام . وكسب به خروتشوف حباً خالصاً من الذين أرهقهم الخوف . وقد لاح أمل ف كسب جديد يوم ان مات دلاس ، ولكنه لم يلبث أن خبا يوم ان مات كيندي . وبقي المعسكر الغربي عدواً للسلام ، فخسرت الولايات المتحدة الامريكية تأييد الشعوب . ثم جاءت نكسة غير متوقعة عندما اختفى خروتشوف من قيادة الاتحاد السوفييتي ، دون أن يعرف الناس على وجه اليقين ، علاقة مصيره بمصير السلام الذي كان يدعو اليه . ولا يزال الناس يرهفون أسماعهم ليسمعوا ما يدعم النصر الذي حققوه ، وبالرغم مما يملأ الأسماع من ضجيج طبول الحرب التي تدقها الصين . ولا تزال المعركة الدقيقة في سبيل السلام دائرة . ولا تزال مشكلة السلام العالمي قائمة ، تطرحها الظروف العالمية إضافة على عاتقنا إلى أعباء المشكلات التي تطرحها ظروفنا ، لأننا – سواء أردنا أم لم نرد – جزء من المجتمع الانساني .

-٧ -

كما أن ظروفنا الخاصة مصدر المشكلات والامكانيات معاً ، فإن المجتمع الانساني الذي تكمل به ظروفنا ، فيطرح مع مشكلاتنا مشكلات مضافة ، يقدم أيضاً إلى إمكانياتنا إمكانيات مضافة ، ويسهم على هذا الوجه في مقدرتنا على التطور إلى مزيد من الحرية . إن التطور المذهل في وسائل الاتصال ، والسهولة الفائقة التي تنتقل بها المعرفة والثقافة ، والامكانيات الميسرة للتغلب على الانفصال اللغوي عن طريق التعليم والترجمة ، كل هذا الذي حمل إلينا نصيبنا من مشكلات العالم ، حمل إلينا خبرات العالم فوضعها تحت تصرفنا . إن كل تجارب الأمم في تاريخها ، بما تتضمنه من حلول ناجحة ومحاولات فاشلة ، أصبحت في خدمة تطورنا . فالمجتمع الانساني مستودع بالغ الثراء من المشكلات والحلول . وإنه ليمدنا بأسلم الحلول لبعض مشكلاتنا دون أن نحتاج إلى بذل جهودنا الخاصة للبحث عنها . ويمدنا بحصيلة من التجارب الفاشلة والأخطاء التي دفع أخوة لنا من بني الانسان ثمنها من جهدهم ودمائهم ، لنأخذها نحن بدون ثمن ، وبذلك يحفظ لنا جهوداً كان من الممكن أن تذهب عبثاً ، ويحفظ لنا دماء كان من الممكن أن تهدر ، ويحفظ لنا وقتاً ثميناً كان من الممكن ان يضيع . لقد تعلمنا من الثورة الصناعية كيف نحقق الرخاء ، وقدم لنا العلماء من أمم الأرض جميعاً خبرتهم بدون ثمن . فنحن إذ نبدأ نتلقى صناعة مصقولة ، وخبرة فنية ، وأخطاء قليلة . وتعلمنا من تاريخ الرأسمالية كيف أدت إلى الاستغلال المروع للشعوب عامة ، وللعاملين على أدوات الانتاج على وجه خاص ، وكيف تطور الاستغلال إلى استبداد سياسي ، إلى احتلال عسكري ، إلى تخريب فكري وأخلاقي . وقد كان ممكناً أن تمر تجربتنا الخاصة بوفرة الإنتاج والاستغلال معاً . ولكن آلام الملايين من الذين خربت الرأسمالية حياتهم ، استغلالاً واستعباداً ، كان ثمناً لمقدرتنا على تجنب هذا المصير . وتعلمنا من التطبيق الاشتراكي في أوربا كيف يمكن القضاء على الجوع والبطالة ، وكيف أن التوقف المؤقت عن الرخاء الفردي لا يعني عجزاً عن بلوغ هذا الرخاء بالنسبة إلى الجميع ، كما تعلمنا من أخطائه أن الحرية لا تنفصل عن الغذاء . وان الإنسان لا يكفيه أن يأمن مخاطر المرض والجوع والبطالة ؛ لأن الشبع المادي ، والمحافظة على وجود الانسان ، هما أول طريق الحاجة إلى المعرفة والثقافة ، وأن نشر التعليم وفتح الجامعات وبناء صروح الثقافة لا يغني الانسان عن حرية الرأي ؛ لأن الشبع الثقافي بذرة الحرية العقائدية . وأن إطلاق حرية الرأي ثم فرض الحلول التطبيقية لا يرضي الانسان ؛ لأن حرية الرأي مقدمة لحرية العمل . وقد كان ممكناً أن تمر تجربتنا الخاصة بتوفير

العمل والغذاء وإهدار الحرية معاً ، ولكن آلام الملايين من المضطهدين كانت ثمناً لمقدرتنا على تجنب هذا المصير . وفي كل مشكلة كبيرة أو صغيرة ، وفي كل ما يمس أمتنا أو يمس اشخاصنا ، يتألم أخوة في أماكن قصية من الأرض فيعفينا هذا من تجربة الألم ، ويبدع أخوة لا نعرفهم ، فتحل مشكلات تتصل بحياتنا العامة أو حياتنا الخاصة .

وإذا كنا نبذل من إمكانياتنا ما نسهم به في حل مشكلة الاستعمار في الأمم الأخرى ، فإن كل الأمم ، التي عرفت الاستعمار وذاقت آلامه ، تقف معنا في معركة التحرر وتعوضنا عما بذلناه ونبذله أضعافاً من تأييدها المادي والسياسي والأدبي ، وتحمل بهذا عن عاتقنا بعض اعباء المعركة . فعندما أصبحنا طرفاً في معركة تحرر الشعوب من الاستعمار ، أصبحت تلك الشعوب طرفاً في معركة تحررنا . وفي نظير ما نسهم به ، محدوداً بمقدرتنا ، نتلقى مساهمة غير ذات حدود . والفرق بين ما نقدر عليه وما نتلقاه مقدرة مضاعفة هوتلك الإضافة التي تغني بها الظروف العالمية الشاملة إمكانيات ظروف الأجزاء منها.

وإذا كانت الظروف الاقتصادية العالمية ، المتخلفة او المتقدمة ، تفرض علينا عبء حسابها في تخطيط جهودنا في تخطي التخلف ، فإنها تقدم لنا من إمكانيات التقدم ما يدفع بنا قدماً على طريق الانتاج ، وتقدم لنا أسواقاً لمنتجاتنا ، وتوفر لنا ، بالتكامل الاقتصادي على المستوى العالمي ، جهوداً وأموالاً كان من الممكن أن تضيع في إقامة صناعة مقصورة علينا إنتاجاً أو توزيعاً أو استهلاكاً .

وإذا كنا نسهم في معركة السلام العالمي ، فإن السلام العالمي يحفظ لنا وجودنا ذاته . إنه قضيتنا الخاصة ، وإن كان قضية البشر جميعاً ؛ لأن وجودنا ومصيرنا مرتبطان بالمجتمع الانساني ومصيره . وكل ما نبذله في المحافظة على السلام العالمي ، يعود إلينا مضاعفاً مما تبذله الأمم في المحافظة على وجودنا ضد أخطار الحروب في عهد الذرة .

- ٨ -

تلك هي – فيما نرى – بعض المعالم الرئيسية لظروف أمتنا العربية في العقد السابع من القرن العشرين ، مثلاً ضربناه ، وليس حصراً لمفردات الظروف . وقد تعلمنا من جدل الانسان أن الظروف هي النقيض من الماضي ، وأن النقيض من المستقبل " غاياتنا " أي " المثل العليا " التي نتطلع إليها . إنها الظروف التي نريد أن نحققها . فما هي غاياتنا ؟ . لو كنا قد استوعبنا جدل الانسان منهجاً للتفكير لكان ردنا الأول في كل الظروف واحداً : إن غايتنا الحرية . نريد ان نحقق

ظروفاً خالية من القيود . إن تلك – كما عرفنا – غاية ثابتة للنشاط الانساني ، يتجه إليها تطوره ، ويسير على دربها تاريخه ، أياً كانت ظروفه . في هذا نتساوى مع الناس جميعاً ، ونسير مع الأمم جميعاً على درب واحد إلى غاية واحدة : الحرية ثم مزيد من الحرية. ذلك مثلنا الأعلى الشامل كأمة من بني الانسان ، وبه تتسق غاياتنا مع اتجاه التاريخ .

غير أننا لسنا أمة من الناس فحسب ، بل نحن أمة عربية أيضاً .

وقد عرفنا من قبل أن هذا ليس امتيازاً على أمم الأرض ، بل تمييز عنها قائم على ما صنعنا به التاريخ أمة متميزة عن غيرها بظروفها . بأرضها ومجتمعها وتراثها . عندئذ لا يكفي أن نقول إن غايتنا الحرية إطلاقاً ، بل نضيف إلى هذا المثل الأعلى الشامل ، ما يميزنا عن غيرنا ، لنعرف في إطاره المثل العليا العربية . أي لنعرف مضمون الحرية التي نريد أن نحققها . قلنا من قبل إنه : " إذا كانت الظروف مادية وغير قابلة للإلغاء فإن تصور الانسان مستقبله غير مادي (أي غير مستقل عن فكر الانسان) وغير جامد (أي يستطيع الانسان أن يبدله ويغيره ويلغيه ويتصوره مرة أخرى) . وقد قلنا إنه غير محدد بالزمان (يستطيع أي إنسان أن يتصور نفسه حياً في أي زمان) وغير محدد بالمكان (يستطيع أي إنسان أن يتصور نفسه ساكناً في المريخ) . ثم قلنا أيضاً : بقدر ما يسترجع الانسان من ماضيه يتصور من مستقبله ؛ لأن التصور ، أياً كانت صورته ، ليس إلا تشكيلاً جديداً لذات العناصر التي تتكون منها الظروف ذاتها ، فالذي يتصور نفسه ممتطياً بساط الريح عرف البساط وعرف الريح وعرف الحركة ... الخ من ظروفه أي من ماضيه " . هذا الذي قلناه تطبيقاً لجدل الانسان لا يفلت منه الإنسان العربي إذ هو قانونه النوعي كأي إنسان . وفي هذه الحدود تكون لكل عربي مثله العليا التي كونها من ظروفه لا تثريب عليه فيما يبغي لنفسه . غير أننا قد تجاوزنا هذا عندما تجاوزنا الإنسان العربي وظروفه الخاصة إلى الأمة العربية وظروفها المشتركة . وعرفنا أن الأمة حصيلة ظروف مشتركة كونها التاريخ ، وأصبحت بتمام تكوينها خارج نطاق إرادة الإنسان . فإذا أردنا الآن أن نعرف شيئاً عن المثل العليا العربية ، فلن نفتش عنها في رأس كل عربي لنعرف إلى أي مدى ذهب به التصور والخيال ، بل نتلمس أسبابه – آمنين – في التراث المشترك . في التكوين التاريخي للأمة العربية ، وفيما حققته من حضارة عبر القرون . عندئذ نكون أقرب إلى " المثل العليا العربية " المشتركة مما يدعيه أي عربي مثلاً أعلى له أو لأمته . وقد عرفنا من قبل كيف تميزت الأمة العربية بالدين عنصراً من عناصر تكوينها ، كانت به أمة ، ولم يأتها إضافة إلى تكوينها القومي بعد أن اكتمل وجوداً وتراثاً . ثم عرفنا كيف قضى العرب – معاً – قروناً عديدة يحيون الحياة ويصنعون تاريخهم المشترك ، في ظل الثقافة

والقيم الاسلامية ، وكيف كان ذلك عصمة لهم من الانزلاق إلى ما انزلقت اليه أمم غيرهم كان الدين بالنسبة إليها إضافة طارئة . يمكن إذن ان نقول – ونحن آمنون – إن المثل الأعلى الذي صوره الإسلام للظروف اللائقة بالبشر ، كان ولا يزال وسيظل مثلاً أعلى يقود خطا العرب في سبيل الحرية . وليس هنا موضع بيان تلك المثل العليا التي دعى إليها الاسلام وحرض عليها – وعداً ووعيداً – وعلقها على المستقبل نوراً يهتدي به الناس ، لأن الاختلاف في مضمونها أو الاتفاق عليه لن يجدي هنا شيئاً .

ذلك أننا لسنا أمة عربية فحسب بل إننا أمة عربية في القرن العشرين أيضاً .

هنا لا يكفي أن نعرف الحرية مثلنا الأعلى وغايتنا كباقي البشر ، ولا يكفي أن نعرف ما صاغه الاسلام لنا مثلاً أعلى وغاية في كل زمان ، بل يجب أن نضيف إلى هذا ما نعرف به غايتنا في هذا الزمان . فبهذا يتميز جدل الانسان في إطار جدل الأديان . وقد قلنا من قبل : " إذا كانت المثل العليا لكل إنسان محدودة بظروفه كنقيض لها ، فإن عدم تقيد التصور بالزمان أو المكان يجعلها أكثر غنى من ظروفه في زمان معين أو مكان معين ، فيستطيع ان يتصور المستقبل ظروفاً مركبة من عناصر الظروف الخاصة به وظروف غيره من الأفراد أو المجتمعات . وتسهم المعرفة والعلم في أن يغني الإنسان تصوره فتصبح مثله العليا أكثر شمولاً واكثر سمواً . "

وقد عرفنا وعلمنا ، من ظروفنا وظروف غيرنا من الشعوب والمجتمعات ، بكل ما فيها من آلام وآمال، ومن نجاح وفشل ، ما يكفي لتحديد غاياتنا في القرن العشرين . وأجملنا كل هذا في موضع سابق عندما تتبعنا تطور المجتمعات حتى انتهينا إلى الاشتراكية غاية الانسان في هذه الحقبة من الزمان . وقلنا إن الاشتراكية : " ظروف فيها كل الحريات التي كسبها الإنسان ، يضاف إليها ان تتحول الحريات السلبية إلى حريات إيجابية او حقوق . أن تجد الحريات مضمونها : أن تكون حرية الحياة ، حياة صحية آمنة من الخوف والجوع والمرض . وتكون حرية الفكر علماً وثقافة متاحة بدون فقر ، مزدهرة بدون إرهاب . وتكون حرية العمل عملاً فعلياً دائماً يختاره العامل فيه القادر عليه . وتكون حرية الارادة والتعاقد طريقاً مضموناً إلى تحقيق الغاية من العقد . وتكون حرية التملك ملكية حقيقية يمارس الإنسان فيها حريته . وتكون الحريات السياسية مساهمة إيجابية في الحكم والسيطرة على الدولة ... الخ . كل هذا في إطار من الجدل الاجتماعي : علم الجميع ورأي الجميع وعمل الجميع لمصلحة الجميع . لكل حسب إسهامه في الجدل الاجتماعي . لكل حسب عمله : علماً ، أو رأياً ، أو عملاً ، حرية ايجابية بدون استغلال " .

تلك غايتنا في القرن العشرين : الاشتراكية .

غير أننا لسنا أمة عربية في القرن العشرين فحسب ، بل نحن أمة منكوبة بالاستعمار أيضاً .

ونكبتنا بالاستعمار شاملة كل أنواعه ، فقد انتزع الاستعمار أجزاء بكاملها من وطننا العربي ، طرد منها إخوة لنا وجمع فوقها خلاصة الرجعية العالمية ، وأقام منهم دولة تمكن له منا كقاعدة وتجمد قدراً كبيراً من طاقتنا المادية والبشرية ، نرصده لرد خطرها . وتسلبنا قدراً آخر من إمكانيات هذه الأمة أرضاً وبشراً ، وتستنزف جهودنا دفاعاً عن مجرد وجودنا القومي ، فلا تتاح لكل هذه الطاقات والإمكانيات والجهود أن تنصرف إلى بناء الحياة على الأرض السليبة ، وعلى كل أرض من الوطن العربي . ثم أن الاستعمار يفرض إرادته بقوة السلاح في أجزاء أخرى من الوطن العربي ، وينهب إمكانياتها ليسخرها لبناء مستقبل المستعمرين أنفسهم ، تاركاً الشعب العربي في تلك الأجزاء مثقلاً بالمشكلات محروماً من إمكانيات حلها ، حائلاً دون التحام الجزء بالكل لتستفيد الأجزاء المحتلة من إمكانيات التطور الغنية في باقي الأجزاء . ثم إننا منكوبون بالإستعمار الخفي الذي يحقق غاياته اتفاقاً مع العملاء بدون حاجة إلى البطش الظاهر ، وإن كان البطش الظاهر احتمالاً قائماً غير بعيد عن الحدود . وبهذا يذهب قدر كبير من إمكانياتنا إلى حيث يصنع الحياة رخاء خارج الوطن العربي ، ويبقى الشعب العربي — في أرض البترول مثلاً — يعاني المشكلات الأولى ، جوعاً ومرضاً وجهلاً ، وهو يحمل الثروات بيديه إلى غيره . ونعرف من الاستعمار الخفي ، محاولات من بنات القرن العشرين . فبالاضافة إلى الاغتصاب بالبطش والاختلاس بالخديعة ، تتعرض الأمة العربية لاستعمار مسموم مسلط على أفكارنا ، يحاول المعتدون به ، أن يصوغوا لنا علومنا وثقافتنا وتقاليدنا وأخلاقنا على مناهجهم الخاصة ، طريقاً سهلاً للاستيلاء على الناس أنفسهم ، فلا يصبح صعباً بعد هذا أن يكون لهم الناس وما يملكون ، بدون أن يكلفوا أنفسهم عناء الاغتصاب بالبطش أو الاختلاس بالخديعة . ولكل لون من الاستعمار في بلادنا عملاء ملونون ، من أول الذين يطلقون المدافع إلى آخر الذين يطلقون الكلمات . نحن الهدف والضحية وفي هذا يتساوون . وقد عرفنا من قبل أن الاستعمار اعتداء على الوجود ، وأن الوجود شرط التطور . لهذا لا يكفي أن تكون الاشتراكية غايتنا في القرن العشرين ، بل يضاف التحرر من الاستعمار بألوانه جميعاً غاية وحلاً لمشكلة أضافها الاستعمار إلى ظروفنا فلا يلهينا عنها عملاء المستعمرين .

ثم إننا أمة عربية منكوبة بالاستعمار في القرن العشرين فحسب ، بل نحن أمة مجزأة دولاً أيضاً .

وتلك إضافة أخرى إلى ظروفنا من صنع الاستعمار . ولا يزال أعداء الأمة العربية ، من كل لون ، قائمين على تثبيتها وتدعيمها ، يتوسلون إلى هذا كل الأساليب العدوانية التي عرفها الإنسان . فالذين يحملون المدفع بطشاً ظاهراً ، يقيمون على الأرض المغتصبة والأرض المحتلة دولاً ودويلات وإمارات ومشيخات ... الخ ، يخططون لها – بقوة السلاح – حدودها ، ويصطنعون لها حكوماتها ، ويمدونها من قوتهم الباطشة بأسباب البقاء ، وقد يمدونها بالمال قسطاً من ثمن الاحتلال . والذين يخفون عدوانهم ، إستغناء عن البطش بالخيانة ، يعقدون الاتفاقات ، ويرشون الحاكمين والحكومات ، ويمنحون الاعانات ، ويمكنون لعملائهم أسباب السيطرة والحكم فرضاً على إرادة الجماهير العربية . وكلما رجحت كفة الجماهير في معركة المصير ، ظهر ما كان خافياً ، فبرزت الاساطيل في البحر ، والطائرات في الجو ، ودنس جند المعتدين الأرض العربية ، استجابة مفتعلة لاستغاثة مدبرة بين المستعمرين وعملائهم من الحاكمين . وما بين الاختفاء والظهور ، يحاول العملاء تشكيل الحياة في الأجزاء على هوى الاستعمار ، وتقام الصروح على أساس من تصميمه ، ويشيد المستقبل بخيوط متصلة بأصابعه ، حتى تكاد الخيوط أن تصبح شبكة يتعلق الناس بها وهم يتخبطون في داخلها ، فتتاح الفرصة ليخدع العملاء الناس بأن الافلات من المصيدة سقوط ، ويخفون عنهم أن لو أفلت الاستعمار خيوطه لكان سقوطاً إلى غير قرار . كذلك يحاول المستعمرون في بعض الدول العربية أن يبني المستقبل الاقتصادي فيها على أسس من وضعه ، بأموال من خزائنه ، في إتجاه من تخطيطه ، ليربط بهذا كله مصير جزء من الوطن العربي بمصيره ، ليصل بالتجزئة التي فرضها أولاً إلى غايتها المرسومة . وعندما يخضع بعض حكام العرب للإغراء الاقتصادي على حساب المصير القومي ، تصبح الخيانة أكثر عداوة من البطش . غير أن أشد من الخيانة والبطش خطراً على مصير الأمة العربية ، تدعيم التجزئة بالعدوان المسلط على العقول . بتلك الوسيلة المسمومة يحاول الباطشون والخونة والعملاء جميعاً ، لا أن يغتصبوا الأرض العربية فحسب ، ولا أن يسلبوا إمكانياتها الاقتصادية فقط ، بل أن يصوغوا حياة الناس اجتماعياً وثقافياً على وجه يسلبهم العروبة ذاتها لو كانوا يستطيعون . عندئذ تصبح التجزئة التي فرضها الاستعمار بالقوة القاهرة ، ودعمها بالاتفاقات واصطناع الحكومات ، إقليمية جاهزة ، يقدم بها الوطن العربي إلى مائدة المستعمرين أجزاء ليلتهم منها من يشاء ما يشاء . وبهذا تكون الاقليمية أشد عداوة لمصير الأمة العربية من البطش والخيانة ، لأنها سلب لإمكانيات

التحرر من الخيانة والبطش ، إن أي عربي لا يحتاج إلى علم كثير ليعرف عن طريق الممارسة اليومية أن الاستعمار وعملائه أعداء غاياته القومية . إن الاستعمار اعتداء مفضوح ولو كان خفياً . وأما الذين يشوهون تلك الغايات بما يستعملونه من ألفاظ ضخمة وشعارات علمية فيمثلون خطرين : إنهم يفسحون للاستعمار فرصة الحياة على الأرض المغتصبة ، ثم يضيفون من عندهم التخريب النظري لوعي الجماهير ، تضليلاً يشككها في حقيقة المشكلات التي تتطلب جهودها . ويوم أن تصاغ العقائد ، وترفع الشعارات ، وتقدم المبررات النظرية ، لتأييد تجزئة الكل الواحد ، فلا بد أن تكون عقائد وشعارات خاطئة عمداً ، أو بدون عمد . وقد عرفنا من جدل الانسان أن : " وجود الأمة الواحدة يفرض أن تكون لها الدولة القومية الواحدة ، جهازاً لتحقيق المصير الواحد . وفي المصير الواحد حل مشكلات الكل والأجزاء معاً بل إن مشكلات الأفراد والأجزاء في الأمة الواحدة لا يمكن ، بل يستحيل علمياً – وطبقاً لجدل الانسان – أن تجد حلها التقدمي السليم إلا في ظل الدولة القومية الواحدة " .

من هنا تصبح الوحدة إحدى غاياتنا .

فإذا أضفنا إلى هذا ما عرفناه من قبل من أن الديموقراطية هي الطريق العلمي الوحيد للتطور ، وأنها ليست مجرد نظام يقام للانتخاب والحكم ن بل هي نظام الجدل الاجتماعي (قانون تطور المجتمعات) فهي أولاً حرية المعرفة وحرية الرأي ، وحرية الانتخاب والحكم بعد هذا ، وان من ظروف أمتنا العربية المنكوبة بالاستعمار والتجزئة ، في هذا العقد السابع من القرن العشرين ، افتقاد الشعب العربي لأول أسباب الجدل الاجتماعي (الديموقراطية) وهو التحرر من الخوف ، فإن الحرية تضاف إلى غاياتنا . والحرية كغاية تصلح تعبيراً عن التحرر من الاستعمار الخارجي ، والتحرر من الاستبداد الداخلي .

بذلك تستقيم لنا من ظروفنا غايات ثلاثة : الحرية والوحدة والاشتراكية .

هذا هو مثلنا الأعلى في القرن العشرين . تلك هي غاياتنا ، إنها النقيض الثاني من المستقبل ، الذي نعاني في انفسنا صراع تناقضه مع ظروفنا ، وتحدد به مشكلتنا التي يجب أن تحل . وعلى من يريد أن يعرف حدة المشكلة التي تعانيها أمتنا ، ومدى عمق الصراع الذي يدور فينا بين ماضينا ومستقبلنا ، ومدى الألم الذي يعانيه من يدركون مشكلة أمتهم ، على من يريد أن يعرف ، أن يقارن بين ظروفنا وغاياتنا ، فقد عرفنا من جدل الانسان أن المشكلة التي يثيرها الصراع بين النقيضين في الإنسان ، تتمثل في الفرق بين ظروفه وآماله . بين ما هو عليه وما يريد أن يكون .

وبقدر ما يكون الفرق كبيراً ، تكون المشكلة حادة ، فيكون الصراع عميقاً . وإن الفرق بين ما نحن عليه وبين ما نتطلع إلى تحقيقه لفرق هائل ، ومن هوله أصبحت مشكلاتنا مؤلمة ألماً حاداً .

- ٩-

أما الذين يريدون أن يعرفوا كيف تحل المشكلة ، ولا يكتفون باجترار الألم ، فليرجعوا إلى جدل الانسان فقد عرفنا منه أن حل المشكلات يتوقف على مدى معرفتنا الصحيحة بالظروف التي تطرحها ، ومدى صحة استعمالنا للقوانين العلمية التي تحكم تلك الظروف . فلئن كنا نهدف إلى الحرية والوحدة والاشتراكية ، فإن هذا لا يعني أن نصدر سلسلة من التشريعات تحمل في كلماتها نصوصاً لفظية عن الحرية والوحدة والاشتراكية . إنه عندئذ لعبث مضلل غير علمي ، فإن تلك الغايات هي النقيض من المستقبل ، وظروفنا هي النقيض من الماضي ، ومشكلتنا هي الصراع بينهما ، وحلها الجدلي هو التحقيق الجزئي عند التقاء النقيضين وطبقاً لإمكانياتنا . إن الحاضر هو نقطة الانطلاق إلى الحرية والوحدة والاشتراكية . والقفز من الماضي إلى أقصى أمانينا في المستقبل مجرد أحلام لن تتحقق في الواقع ؛ لأن الواقع لا يخضع إلا للعلم ولن يخضع يوماً للأحلام .

إن لنا في الاشتراكية مستقبلاً وغاية نتجه إليها ونبذل الجهد في سبيلها ، ونصبح بهذا اشتراكيين متميزين بغايتنا عن القانعين والمنحرفين . ولكن لنذكر ما قلناه : " إن هذا المثل الأعلى الذي يناقض الظروف فيسهم في طرح المشكلات ، ويكون بسموه دافعاً لعجلة التطور وتحقيق حرية الانسان ، قد يكون معوقاً للتطور ومعطلاً لتحرر الانسان ، عندما ينقلب من مثل أعلى إلى مثالية ؛ والمثالية – طبقاً لجدل الانسان – هي توقع حل المشكلات عن غير طريق جدل الانسان الذي عرفناه ز وعلى هذا قد تكون مثالية فكرية أو مثالية مادية ، تستويان في أنهما موقفان عقيمان ، لايتقدم الانسان خلالهما ، بل يظل عبداً لظروفه ؛ لأن تحققهما غير ممكن علمياً ، وذلك مميز المثالية ، وصورتها إلغاء أحد النقيضين " .

مثاليون إذن في أمتنا أولئك الذين يتجاهلون الاستعمار والتجزئة ، محاولين – لاندري كيف – أن يحققوا الاشتراكية . إنه موقف عقيم . لأن بداية الطريق إلى الاشتراكية التي عرفناها غاية نريد ان نحققها في الوطن العربي ، أن نرصد لها كل إمكانيات الوطن العربي ، المادية والبشرية ، كل الامكانيات الطبيعية والعلمية وكل الجهود لتحقيق هذه الغاية . وهذا غير ممكن علمياً ما دام المستعمرون ينهبون من ثرواتنا وجهودنا ما يبنون به الحياة في بلادهم سلباً

لمصادر بناء حياتنا الاشتراكية . فلا بد إذن من استرداد مصادر الثروة ، أرضاً وبشراً ، من ايدي المستعمرين بالتحرر . فإن استخلصنا من المستعمرين ما كانوا ينهبون ، فإن تحقيق الاشتراكية يقتضي أن تنظم كل تلك الامكانيات ، وكل الجهود ، طبقاً لخطة واحدة تتكامل بها الامكانيات والجهود في سبيل الغاية المشتركة . وهذا غير ممكن ما دامت امكانيات الوطن العربي ، طبيعة وبشراً ، موزعة دولاً ، عرفنا من قبل كيف تبدد الامكانيات الاقتصادية ، وتضيع الجهود . لابد إذن من الوحدة السياسية لتتحقق الاشتراكية . لهذا قلنا ، ونكرر دائماً : إن الوعي الصحيح للقومية العربية لا يعرف إلا رفع الحواجز ليلتحم الشعب العربي في جدل حياتي ، هو شرط التطور ، بل هو التطور ذاته إلى الاشتراكية . أما توهم أن تحل المشكلات في كل جزء قبل أن تتحقق الوحدة فإدراك خاطيء للقومية وللأمة التي تحتم وحدتها العضوية ألا تحل مشكلات الأجزاء إلا في الكل .

إننا نسأل كل الذين يرفعون القومية العربية شعاراً ، ويتخذون الأمة العربية ستاراَ ، ترى لو كان من الممكن أن يحل كل جزء مشكلاته فيصبح اشتراكياً ديموقراطياً حقاً في ظل التجزئة ، فما جدوى الوحدة ؟ ونضيف أنه لو كان هذا ممكناً ، لكان لابد من مراجعة فكرة القومية العربية ، والتحقق من وجود الأمة ذاته ، إذ أن وجود الأمة كوحدة عضوية ، تتضمن عناصر المشكلات وإمكانيات حلها لا يمكن أن يقوم معه تصور إمكان حل الأجزاء مشكلاتها حلاً سليماً بدون أن تسهم الأمة بمجموعها في حل تلك المشكلات . لهذا فإذا كان المنطق الاقليمي خيانة قومية ، فإن الانطلاق إلى الاشتراكية قفزاً فوق التجزئة ، مثالية عقيمة . فإن تحققت الوحدة إثر التحرر ، فرصدت كل الامكانيات والجهود في خطة واحدة ، بقي أن ينتزع الشعب العربي من إمكانيات وطنه ، وبعمله ، الثروات الكافية ليكون لكل عربي مضمون مادي يمارس فيه حريته بدون استغلال . وهذا يحتم أن تعرف المشكلات التي يثيرها التطبيق على حقيقتها ، غير منكورة أو مزيفة ، وهذا غير ممكن إلا برفع الخوف وبحرية المعرفة والشكوى . ثم يحتم أن توضع لها أسلم الحلول ، وهذا غير ممكن إلا بحرية الرأي لنعرف الحل السليم . ثم يحتم أن يسهم الجميع في العمل تنفيذاً لرأي الأغلبية ، وهذا لا يمكن تحقيقه إلا إذا كانت الحكومة مختارة من أغلبية الشعب ، لتلغي استغلال الأقلية وتنظم عمل الجميع في سبيل الاشتراكية . أي لابد من الحرية (والديموقراطية).

ليس ثمة ضمان آخر – غير الديموقراطية – لكي تكون كل الإمكانيات التي استردها الشعب بالتحرر ، وحشدها بدولة الوحدة ، في طريقها إلى غايتها : الاشتراكية . إذ ليس ثمة طريق علمي لصنع المستقبل لا يبدأ بالوجود القومي (الوحدة) فيصل عن طريق الجدل الاجتماعي (الديموقراطية) إلى الحرية (الاشتراكية) .

لا يعني هذا أن الحياة ستقف لو انتهجنا إلى الاشتراكية نهجاً غير علمي . ولكن يعني أن المثالية التي تحاول أن تقفز إلى الاشتراكية متخطية الوحدة ، أو تحاول أن تبني الحياة الاشتراكية في ظل الاستبداد ، تعوق تقدمنا إلى الاشتراكية ، وتبقى المشكلات قائمة بما في المشكلات من صراع وآلام ، وتبدد طاقات وثروات فيما تبذله من جهود غير علمية ، وتضيع أحقاباً أخرى ، قبل أن تتعلم من التجربة المرة أن المستقبل لا يقع إلا طبقاً لقوانينه الحتمية . فالتجزئة إذن ليست حائلاً دون الاشتراكية ، ولكنها معوق لتحقيقها ، وضياع للجهود ، إلى أن تتم الوحدة حتماً . والاستبداد ليس حائلاً دون الاشتراكية ، ولكنه إهدار لإمكانات تحقيقها وتزييف لمشكلات التطور ، واصطناع مثالي لاشتراكية غير قائمة ، إلى أن تتم الحرية حتماً . وإن جزءاً ينطلق منفلتاً من الوحدة في سبيل تحقيق غاياته الخاصة لهو جزء واهم ، فإن غاياته غير قابلة للتحقيق الكامل إلا في الكل الذي يشملها . والكل هوالذي يحدد مدى ما يمكن تحقيقه من تقدم نحو الاشتراكية . وإن جزءاً يسلب الناس فيه حرياتهم بحجة تحقيق الاشتراكية ، لهو جزء واهم ؛ لأن الاشتراكية ليست سوى تحقيق المضمون المادي لتلك الحريات . لهذا فإن النضال والتخطيط للثورة التحررية في ظل الاستعمار بداية واجبة وممكنة علمياً يتحدد بها الاتجاه إلى التحرر ، ولكن التحرر لا يتحقق إلا بطرد المستعمرين . كما ان النضال والتخطيط للوحدة في ظل التجزئة بداية واجبة وممكنة علمياً يتحدد بها الاتجاه القومي ، ولكن الوحدة لا تتحقق إلا بإلغاء التجزئة . والنضال والتخطيط الاقتصادي للاشتراكية في ظل الاستبداد بداية واجبة وممكنة علمياً يتحدد بها الاتجاه الاشتراكي ، ولكن الاشتراكية لن تتحقق إلا حرية مضافة إلى الديموقراطية.

بهذا يصبح النضال والتخطيط من اجل الوحدة والحرية نضالاً وتخطيطاً اشتراكياً ، ويصبح للاشتراكية في بلادنا مضمون متميز لنقول إنها اشتراكية عربية . فالاشتراكية العربية لا تعني إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج كما يقول الماركسيون ، ولا تعني التوزيع العادل للدخل وفرص العمل كما يقول الفابيون ، ولا تعني رفع مستوى المعيشة كما يقول الاشتراكيون في بلاد الرخاء ، بل تعني ما يشمل هذا ويتجاوزه إضافة من ظروفنا إلى مستقبلنا . إنها تعني الوحدة والحرية والرخاء معاً . وبهذا تتميز الاشتراكية العربية عن المفاهيم الاشتراكية الأخرى ، ويتميز بها الاشتراكيون العرب عن غيرهم من الاشتراكيين ، ماركسيين كانوا أو غير ماركسيين . فليس اشتراكياً عربياً من يدعو ويناضل من أجل إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج ويقبل التجزئة أو الدكتاتورية . انه شيوعي . وليس اشتراكياً عربياً من يدعو ويناضل في

سبيل التوزيع العادل للدخل وفرص العمل ولو في ظل الوحدة ويقبل الاستبداد . انه فاشستي . وليس اشتراكياً عربياً من يدعو ويناضل من أجل رفع مستوى المعيشة في ظل الاحتلال . انه عميل استعماري . إنما الاشتراكي العربي من يدعو ويناضل في سبيل الحرية والوحدة والاشتراكية معاً.

ليس هذا تمييزاً في التطبيق الاشتراكي ، كما تتميز الاشتراكية في الاتحاد السوفييتي عن الاشتراكية حتى في الصين ، فإننا لم نتناول التطبيق بعد ، بل نرسي أسس الاشتراكية العربية . إنما هو تمييز في مفهوم الاشتراكية ذاته ، أي في النظرية . وآية هذا أننا لم نصل إليه عن طريق مناقشة الخطط الاقتصادية ومناهج التطبيق في أي جزء من الوطن العربي ، أو في الوطن العربي كله . بل وصلنا إليه عن طريق منهج في التفكير ، ومقياس علمي ، لم نستعره من أحد .

هل معنى هذا أن النظام الإشتراكي يختلف من مجتمع إلى آخر ، أو أن هذا امتياز مقصور على الأمة العربية ؟ هل هناك اشتراكية واحدة يختلف مضمونها التطبيقي من مكان إلى مكان ، أو أن لكل مجتمع اشتراكية خاصة ؟

تلك أسئلة تستحق إجابات واضحة ، حتى لا يظن أحد أن وراء " الاشتراكية العربية " نعرة قومية متعصبة .

إذا كان المقصود " بالاشتراكية " أن تكون مجرد عنوان على أي تغيير ، فثمة اشتراكية واحدة ، تختلف تطبيقاتها ، تبعاً لما يعنيه كل متحدث عنها ، وبهذا تكون الاشتراكية غير ذات دلالة مميزة .

وإذا كان المقصود بالاشتراكية " منهج " التغيير ، أو فلسفته ، أي القوانين والقواعد التي يستعملها الناس في فهم حركة المجتمعات وتغييرها ، فليس للاشتراكية دلالة مميزة أيضاً . يكون المنهج علمياً أو غير علمي ، ولكن المنهج العلمي لا يعني أن صاحبه سيستعمله في تحقيق الاشتراكية . فمثلاً نستطيع ، باستعمالنا العلمي لقوانين الهندسة ، أن نبني القصور أو أن نحفر القبور . وقد استطاع الامريكيون " الرأسماليون " ، والروس " الاشتراكيون " أن يستعملوا ذات المناهج العلمية ، فوصلوا جميعاً إلى إنتاج الطاقة الذرية . ولم يكن انتهاجهم العلم مميزاً لأحد منهم عن الآخر ، إنما يتميزون بالغايات التي يستعملون فيها الطاقة التي انتجوها . لهذا – مثلاً – لا يكفي أن يقول إنسان عن نفسه إنه مثالي ، أو مادي ، أو وضعي ، أو تجريبي ... الخ ، ليكون

اشتراكياً ، إنه قول يعبر به عن منهجه في تحقيق غاياته ، ولكنه لا يميز تلك الغايات بما تصبح به اشتراكية ، وفوضوية ، أو وجودية . كذلك لا يكفي أن يقول انه جدلي مادي ليكون اشتراكياً ، على نحو ما يفعل الماركسيون الذين يقبلون المنهج الماركسي (الجدلية المادية) ن ولا يقبلون الاشتراكية الماركسية (الشيوعية) ، ويستعملون كلمة الاشتراكية كمرادف " للجدلية المادية " ، مع ان مجرد معرفة أن كل شيء متأثر ، ومتحرك ، ومتغير ، وانه يحتوي في باطنه على تناقض وصراع ، لا يعني أننا سنستعمل هذه المعرفة لتحقيق الاشتراكية ، بل قد يستعملها البعض في تخريب المجتمعات بكل ما فيها من " طبقات " ، رجعية وتقدمية معاً ، ما دام ذلك ممكناً على الوجه الذي جاء في البيان الشيوعي ، إنها " منهج " إن صح علمياً ، فهو ضمان تحقيق الغايات ، ولكنه لا يحدد تلك الغايات تلقائياً .

وإذا كان المقصود بالاشتراكية " نفي " الرأسمالية ، فبهذا المعنى يقال عن أغلب الذين يكافحون الرأسمالية ، إنهم اشتراكيون . قد يصلح هذا مميزاً تاريخياً تتميز به الاشتراكية كموقف مضاد للرأسمالية . غير ان هذا المميز التاريخي الذي قد يصلح – تسامحاً – لتمييز الاشتراكية ، لا يميزها عن نظم أخرى مضادة للرأسمالية ، كالاقطاع مثلاً . ولا شك في ان حكم الإمامة في اليمن كان مضاداً للرأسمالية أو الاشتراكية أو أي نظام مهما كانت سمته ، يختلف عن نظام الحياة في اليمن السعيد ، ويتضمن ولو بذرة تقدم .

وطبيعي أننا ، فيما كتبنا وما نكتب ، لا نقصد بالاشتراكية عنواناً أو منهجاً أو موقفاً سلبياً معادياً للرأسمالية .

إنما الاشتراكية التي عنيناها ، ونعنيها ، هي " مجموع حلول المشكلات التي طرحتها الرأسمالية " . وهذا وحده لا يغني شيئاً في فهم الاشتراكية أو تعريفها . إنما تفهم وتعرف ، عن طريق معرفة ما هي تلك الحلول ومضمونها (الاشتراكية النظرية) وكيف تتجسد في الواقع (التطبيق الاشتراكي) .

بهذا المعنى لا تكون الاشتراكية " واحدة " ، إلا طبقاً للمفهوم الماركسي للاشتراكية فقط (إلغاء طبقة البورجوازيين . إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج ، تلاشي الدولة) . لماذا ؟ .. لأن الاشتراكية الماركسية تعني المرحلة التالية للطور الرأسمالي في مجتمع معين ، وفي أي مجتمع . لا بد من نظام رأسمالي نامٍ ، يتطور إلى الاشتراكية ، خلال صراع الطبقات ، ويتحول إليها خلال ديكتاتورية الطبقة العاملة . وما عدا هذا ليس اشتراكية ولو كان تغييراً . بهذا المعنى

لاتكون ثمة إلا اشتراكية واحدة ، لها خصائصها الخاصة ، لا بد لأي مجتمع من أن يطور نفسه ليصل إليها ، قد تختلف أشكال الصراع الطبقي في سبيلها (عنيف أو غير عنيف) ، ولكنها هي لا يمكن ان تختلف (إلغاء البرجوازية ، إلغاء الملكية الفردية ، إلغاء الدولة) . ومع أن تلك حلول سلبية ، إلا أنها حلول اشتراكية ماركسية . أما ما قبل هذا فهو صراع طبقي غايته الاشتراكية الماركسية ولكنه ليس اشتراكية ماركسية . لهذا يبدو غير مفهوم موقف أولئك السادة " الماركسيين " الذين يرفعون شعار " اشتراكية واحدة " و " تطبيقات مختلفة " إلا أن يكون قصدهم اختلاف التطبيق في مرحلة التحول إلى الاشتراكية ، وليس في الاشتراكية ذاتها (نظرية وتطبيقاً) ، وهو قصد يصبح مفهوماً أكثر لو توافرت لهم شجاعة إعلانه ، للكشف عما يقصدون .

أما طبقاً لجدل الانسان ، فإن " مجموع حلول المشكلات التي طرحتها الرأسمالية " في أي مجتمع تتحدد بعلاقة ذلك المجتمع بالرأسمالية . وبذلك تصبح لكل مجتمع " مجموعة خاصة " من تلك الحلول ، أو تصبح له اشتراكيته الخاصة أو أن اشتراكيته تنبع من واقعه . ويمتد هذا التمييز إلى النظرية (مجموع الحلول) والتطبيق (كيفية التنفيذ) . ففي بلاد الرأسمالية المستقلة النامية تعني الاشتراكية التحرر من الاستغلال الرأسمالي . وفي البلاد المتخلفة تعني الاشتراكية الرخاء عن غير الطريق الرأسمالي . وفي البلاد المحتلة المتخلفة تعني الاشتراكية التحرر والرخاء ، وفي البلاد المحتلة المجزأة المتخلفة تعني الاشتراكية الحرية والوحدة والرخاء .

وهكذا ، لا توجد – طبقاً لجدل الانسان – اشتراكية عامة عالمية ، أو اشتراكية واحدة . وليس في هذا امتياز لأحد على أحد . وليست الاشتراكية العربية امتيازاً مقصوراً علينا ، إنما لكل أمة اشتراكيتها إذ لكل أمة قسطها الخاص ، المتميز نوعياً ، من مشكلات العهد الرأسمالي . تجمعها جميعاً سمة واحدة (حل مشكلات الرأسمالية) ولكنها تتميز بعضها عن البعض الآخر بالمضمون النظري والتطبيقي .

وهو ما أثبته التطبيق الاشتراكي على الوجه الذي رأيناه في الفصل الأول من هذا الكتاب.

وهكذا وصلنا عن طريق التطور التاريخي للاشتراكية ، وعن طريق " جدل الانسان " كمنهج ، إلى نتيجة واحدة ، أجبنا بها عن أحد السؤالين اللذين بدأنا بهما هذا الحديث : لماذا ؟ ... وكيف ؟ . فعرفنا لماذا لا يمكن أن تقوم في الوطن العربي إلا إشتراكية عربية متميزة ، في النظرية وفي التطبيق ، عن النظم الاشتراكية في الأمم الأخرى .

بقي أن نعرف كيف ؟

كيف تتحقق الاشتراكية العربية ؟

- ١٠-

تتحقق الاشتراكية العربية – طبقاً لجدل الانسان – بالثورة .

وقد عرفنا من جدل الانسان أن الثورة ظاهرة حتمية إذا تحقق شرطها ، وأن شرطها أن يحرم الانسان من المقدرة على التطور . كما عرفنا من جدل الانسان أيضاً أن الوجود القومي شرط التطور لا يتم التطور إلا به . لهذا فإن وسيلتنا العلمية إلى التحرر من الاستعمار (أحد مفاهيم الاشتراكية العربية) الذي يمس وجودنا القومي ، ويجردنا من المقدرة على حل مشكلات الحياة أو ينتقص منها ، أن نثور عليه . عبث غير علمي ، ومثالية فاشلة ، أن نتقيد في نضالنا ضد الاستعمار والصهيونية بالنظم أو القوانين التي وضعها الاستعمار نفسه . عبث كذلك أن تكون مشكلة التحرر من الاستعمار محل استفتاء حول " حق تقرير المصير " . ليس ثمة إلا طريق علمي واحد للتحرر : تدمير الاستعمار ودولته وسحق عملائه . لا يحتاج الثوار في نضالهم من أجل التحرر مبرراً من القانون الدولي ، أو القانون المحلي ، أو أن يرضى الناس عن عملهم ، أو أن يبارك المستعمرون تصرفاتهم . كما أنهم في غير حاجة إلى إثبات أنهم يمثلون الأغلبية المقهورة . المبرر الوحيد المشروع هو ما يحققون بالثورة من حرية ، وما يستردون من أجزاء الوطن المغتصبة ، وما يطهرون من أجزاء الوطن المحتلة . إن دفع الاعتداء عن وحدة الوجود القومي ، مبرر الثورة وسند مشروعيتها . لهذا فإن الذين يشطح بهم العلم " بالقانون " إلى حد ينسيهم وجودهم القومي متعلمون فاشلون ؛ لأن حرية الوجود القومي هي مصدر شرعية القانون . والعلم ذاته ضياع في المتاهات الفكرية المطلقة من كل حد ، إذا لم يكن في خدمة الوجود القومي . لسنا في حاجة إذن إلى نص ميثاق الأمم المتحدة ، أو نص في معاهدة دولية ، لنطرد المستعمرين ونسترد فلسطين ، فلنا عن كل هذا بديل في ضرورة التحرر لإمكان الحياة ، وحق الحياة أكثر مشروعية من كل القوانين والمواثيق والمعاهدات . كذلك الذين يشطح بهم العلم " بالفلسفة " فيتشدقون بالعالمية ، والأممية ، والانسانية ، كبديل عن القومية متفلسفون مخربون . إن هذا تخريب لا تحرر ولا حرية ؛ لأن حرية وجود المجتمع – كما عرفنا – مصدر كل الحريات . لن نقبل إذن بقاء الاستعمار والصهيونية ثمناً من وجودنا ذاته للسلام الزائف ، فإن السلام الذي يعنينا هو السلام الذي يحمينا ، وكل حرب نشنها ضد الاستعمار تدعيم للسلام العالمي . ولن نقبل بقاء الاستعمار ثمناً من

وجودنا للاشتراكية الأممية الزائفة ، ولن نؤجل ثورتنا التحررية حتى تتسق خطانا مع خطا " الطبقة " العاملة في الأمم جميعاً ، فإن الاشتراكية التي تعنينا هي الاشتراكية التي تغنينا ، وكل حرب نشنها ضد الاستعمار دعم للاشتراكية في كل مكان . ولن نقبل الاستعمار ثمناً من وجودنا لسلامة المستعمرين ، ولن نبقي على حياتهم خدمة للانسانية ، فإن الانسانية التي تعنينا هي انسانية الناس جميعاً ونحن منهم ، وكل حرب نشنها ضد الاستعمار تدعيم للقيم الانسانية .

إن جدل الانسان الذي رسم لنا الثورة طريقاً إلى التحرر ، علمنا أيضاً أننا جزء من المجتمع الانساني نتأثر به ويؤثر فينا فنتغير معاً ، أردنا هذا أم لم نرد . لهذا فإنه من العبث المثالي، أن نحارب الاستعمار في بلادنا لنسترد وجودنا القومي من قبضته ، ثم ندعم الاستعمار في بلاد أخرى تمكيناً له من أسباب القوة والبطش . إن كل ثورة تحررية في أي مكان من العالم تعنينا ؛ لأنها إذ تضعف قبضة الاستعمار ، بما تسلبه من أسباب القوة ، تدعم جهودنا في سبيل الافلات من قبضته .

واخيراً فقد عرفنا القومية تمييزاً عن غيرنا وليس امتيازاً عليه . وعرفناها شرطاً للتطور وليست أداة تخريب . فإذا كانت لنا حرية الثورة ضد الاعتداء على وجودنا القومي ، بغير حاجة إلى تبرير من القانون ، فليس لنا حرية الاعتداء على غيرنا ، يردنا عنه فهمنا القومية دون حاجة إلى رادع من القانون أيضاً .

وحيثما يتحقق التحرر من الاستعمار تكون الثورة أيضاً هي السبيل العلمي الوحيد إلى الوحدة . عبث ومثالية فاشلة أن يتقيد الوحدويون في نضالهم ضد التجزئة بالنظم والقوانين التي أقامتها التجزئة ، وقامت عليها ، وأبقتها ، تدعيماً لوجودها . إننا أمة واحدة نشترك في التاريخ ، ونشترك في المصير ، وإن مشكلاتنا مشتركة وحلها مشترك . وإن هذا لحكم لا نستطيع أن نفلت منه . إن الأمة بالنسبة إلينا ليست مجرد تجارب تغني خبرتنا ، بل إنها مصدر مشكلاتنا الواحدة . وليست تبادلاً للثقافة ، بل هي ثقافتنا الموحدة . وليست تعاوناً لحل المشكلات ، بل هي الحل لكل المشكلات . الأمة هي نحن ولا نستمد وجودنا إلا منها . وإذا كنا نتطلع إلى الاشتراكية مصيراً أفضل ، فإنها لن تتحقق إلا على مستوى الأمة كلها . لسنا أمماً مختلفة تحاول أن توحد جهودها في سبيل غاية مشتركة ، فلا بد من ان يستفتى الناس كما تفعل الأمم في السوق الأوربية . ولسنا مجتمعات قبلية لم تتكون أمماً بعد ، لنستفتي الناس في الأجزاء فيما إذا كانوا يرغبون ، أو لا يرغبون ، في أن يتحدوا أو يتوحدوا كما يفعلون في الولايات المتحدة الأمريكية . إننا أمة مجزأة

كالمانيا . إن الوحدة السياسية بالنسبة إلى أمتنا حتم لأنها التعبير السياسي عن الوجودالقومي السابق عليها ، لا تتطلب شرطاً سوى التحرر من الاستعمار الذي فرض عليهاالتجزئة . إن الوحدة بالنسبة إلى أمتنا ليست توحيداً سياسياً لكيانات غريبة ، لا تقوم إلا بأن تتقارب الرؤوس ، أو أن يستوي فيها مدى التطور الاقتصادي والسياسي والاجتماعي ، ولكنها رفع الحواجز لتعود الأمة كما كانت من قبل ذات دولة قومية واحدة . إننا أمة جزأها الاستعمار لم يأخذ رأينا ولم يستفت منا أحداً ، فبمجرد التحرر تفرض الوحدة نفسها على من يقبلونها أو لا يقبلونها ، طريقاً علمياً وحيداً إلى المصير الواحد ... إلى الاشتراكية . لهذا فإن الثورة ضد التجزئة غير محتاجة إلى أن يرضى كل الناس عنها أو أن يباركها القانون . إن المبرر الوحيد للثورة في سبيل الوحدة هو ما تلغيه من التجزئة فعلاً .

إن هذا يعني تماماً أن الوحدة يجب أن تفرض على من لا يقبلونها ، ولكن لا يعني أن يكون الوحدويون مثاليين . والمثالية التي تفسد الجهد الثوري في سبيل الوحدة هي التي تتجاهل الظروف المحلية في الاقاليم ، والظروف التي خلقتها التجزئة فيما يزيد عن نصف قرن . فقد عرفنا أنه : " كما أن الوجود القومي – طبقاً لجدل الانسان – لا يلغي الروابط العائلية والمحلية والاقليمية ، بل يشملها ويكملها ، إضافة إلى مقدرتها على التطور ، ويحددها كما يحدد الكل الجزء ، نقول ان الدولة القومية – طبقاً لجدل الانسان – لا تلغي الادارات المحلية والاقليمية ، ولكن تشملها وتكملها ، إضافة لمقدرتها على التقدم إلى مزيد من الحرية ، وتحددها كما تتحدد الاجزاء بالكل الواحد " . لهذا لا تعني الثورة في سبيل الوحدة ، إلغاء الادارات في الاقاليم ، ولا فرض نظام إداري واحد فيها ، فتلك مثالية فاشلة . يستوي فشلاً أيضاً تجاهل ما صنعته التجزئة في الاقاليم نظماً وقواعد وعلاقات وتقاليد ؛ لأن تجاهل المشكلات التي تطرحها الظروف مثالية غير علمية ، فقد عرفنا أن الماضي لا يمكن الغاؤه ولا يجدي تجاهله ، ولكن يمكن ايقاف امتداده في المستقبل . وقد يقتضي تطهير المستقبل ، في ظل الوحدة ، من آثار التجزئة بعض الوقت الذي يتطلبه العلم لإلغاء آثار النظم الادارية والاقتصادية والسياسية التي قامت على أسس من التجزئة . وقد تبقى تلك الآثار طيلة هذا الوقت ، على ان تكون غاية بقائها ان تزول ، لا أن تقف عقبة في سبيل عودة الحياة المشتركة في الأمة الواحدة . لهذا لا تعني الثورية في علاج مشكلة التجزئة ان تمتد تنقل الحياة من جزء إلى آخر ، كما لا تعني أن تبقي في كل جزء نظم الحياة التي قامت على أساس التجزئة ، بل تعني ألا تؤجل الوحدة إلى أن تستقيم الحياة في الأجزاء على نظام واحد ، إن هذا لن يكون إلا بإلغاء التجزئة ذاتها ، لنرى بعد هذا ، وليس قبل هذا ، كيف يكون التقسيم

الاداري للأقاليم ، وكيف تتخلص الأجزاء من رواسب التجزئة ، ولنسخر في سبيل هذا إمكانيات الدولة الواحدة .

والثورة في سبيل الحرية طريق سبق أن عرفناه ، قلنا : " قد تحدث محاولات لتعطيل قانون الجدل ، أو تطوير المجتمعات عن غير طريق الديموقراطية . وتكون وسيلة المستبدين في هذا اصطناع " نظم " شكلية تكبت فيها حرية الانسان ، وتلغى بها الديموقراطية . مثل أولئك كمثل الذي يحبس البخار في المرجل متجاهلاً قوانين الضغط الطبيعية . إن نهاية هذا أن ينفجر المرجل حتماً لينطلق البخار تحكم حركته قوانينه النوعية . فالحرية والديموقراطية ، إذ هما قانونا اندفاع الفرد والمجتمع من الماضي على المستقبل ، لا يمكن تجاهلهما لأن الزمان لا يتوقف ، فلا بد من أن ينفجر الاطار وتتحطم القيود ، ولا بد من أن يهدم الانسان ، الذي لاحيلة له في أن يكون حراً ، سدود حريته ، وان تدك الشعوب ، التي لا حيلة لها في أن تتطور ، صروح الاستبداد ، ونسمي هذا ثورة " . وقلنا : " من هنا نفهم لماذا لا تأخذ الثورة شكل التطور الديموقراطي ، فلا يستفتى الناس فيها ، ولا تخططها أغلبية الشعوب ، ولا يفجرها الجميع . إذ لو تحققت في أي مجتمع حرية الرأي للجميع ، وتخطيط الغلبية للحلول ، ومساهمة الشعب في العمل ، لتحققت الديموقراطية ، وبالتالي لم يعد ثمة مبرر للثورة " . ذلك ما علمنا جدل الانسان . لهذا فحيث يوجد الاستبداد في الوطن العربي تصبح الثورة الطريق العلمي الوحيد إلى الحرية . وغنه لمن العبث المثالي الفاشل ألا تقوم الثورة في سبيل الحرية إلا بإذن المستبدين ، وان نتوقع الديموقراطية " عودة الى الحق " من الفاشيين . إنما تنتزع الحرية والديمقراطية انتزاعاً ويرغم عليها الفاشيون والمستبدون .

غير أن الثورة في سبيل الحرية والديموقراطية لا تعني أن يكون الثوار مثاليين . والمثالية التي تفسد جهد الثوار في سبيل الحرية ، أن يتجاهلوا القوانين العلمية التي تضبط حركة تطور المجتمعات ، وتطور الفرد في المجتمع . فقد عرفنا من قبل أن : " العالم بما فيه الانسان منضبط على قوانين حتمية ، وأن حرية الانسان في هذه الحتمية ، ولا حرية فيما يخالف ما تقضي به القوانين العلمية". ثم عرفنا " أن الحرية هي المقدرة على التطور ، وان قانون الجدل الذي يحكم التطور قد رتب العلاقات بين الحريات طبقاً لحركة الجدل نفسها . وإن هذا لمهم من ناحيتين ؛ فمن ناحية أولى لنكف عن توهم تحقيق أي تقدم بدون حرية أو على حسابها . إن الذين يعتقدون أن ما يهم الانسان هو أن يأمن مخاطر المرض والجوع والبطالة وانه يكفيه أن يؤمن له مستقبل مادي ، واهمون ؛ لأن الشبع المادي والمحافظة على وجود الانسان هما أول طريق الحاجة إلى المعرفة

والثقافة . والذين ينشرون التعليم ويفتحون الجامعات ، ويبنون صروح الثقافة ، ثم يكبتون الرأي ويفرضون العقائد واهمون ؛ لأن الشبع الثقافي بذرة الحرية العقائدية . والذين يطلقون حرية الرأي والعقيدة ثم يفرضون الحلول التطبيقية الخاصة بهم واهمون ؛ لأن حرية الرأي مقدمة لحرية العمل . ومن ناحية أخرى لنكف عن البحث عن حريات لا وجود لها فإننا ننقلب عندئذ معتدين . فالذين يتشدقون بالحرية المطلقة الخالدة التي لا تعرف الحدود واهمون ؛ لأن الحريات حقوق وكل حق محدود . وقد بين لنا قانون الجدل حدود الحقوق ومداها متفقة في ذلك مع حركة الجدل نفسها ، أي مع التطورنفسه . فالذين يعملون ماشاء لهم الهوى دون قيد معتدون على حق غيرهم في أن يعمل . والذين يعتبرون أن النتائج العملية هي كل الحريات واهمون ؛ لأن التطبيق تنفيذ للرأي ، فلا يمتد إلى حد إلغائه وإلا أصبح عدواناً . والذين يطالبون بفرض آرائهم ، أو الذين يفرضونها على الناس ، بحيث يحددون بذلك مضمون الثقافة والمعرفة في أمة معاً ، معتدون ؛ لأن العقائد وليدة حرية الثقافة ، ولا تمتد إلى حد إلغائها أو تقييدها " . لا شيء إذن — لا الطبيعة ، ولا المجتمعات الانسانية ، ولا الأمم ولا الأفراد — له المقدرة على الفوضى . إذ ليس للحرية معنى سوى القدرة الايجابية على حل المشكلات . وهي مقدرة منظمة ذلك النظام الذي بينه قانون الجدل والذي أسميناه الديموقراطية . ومن يتوهمون غير هذا ، وكل الواهمين في تقدم بدون حرية ، أو حرية بدون حدود ، مثاليون فاشلون .

في ظل الحرية والوحدة تتحقق الاشتراكية بالثورة مجازاً . قلنا عندما تكلمنا عن حل التناقض بين العبودية الاقتصادية والحرية الاشتراكية ، إن الطريق الوحيد هو جدل الانسان . " الانتاج ثم الانتاج ثم مزيد من الإنتاج . تحدي الطبيعة على أسس من العلم ، وتسخير إمكانياتها ، بتعبئة شاملة لكل الجهود لتوفير الإنتاج . لخلق مضمون الحريات السلبية خلقاً ، ليصل الانسان إلى عالم الوفرة الذي يتيح لكل إنسان فيه الموضوعات التي يمارس فيها حريته . فيصبح أكثر حرية من ذي قبل ، لأنه — حينئذ إن أراد فعل ، بعد ان كان يريد — وله حرية الإرادة — ولا يجد محلاً لإرادته . بعد ان كان حراً ولا يجد موضوعاً لحريته " .

غير أن الثورة في سبيل الاشتراكية في الوطن العربي لا تعني ان يكون الاشتراكيون مثاليين . والمثالية التي تفسد الجهد الثوري في سبيل الاشتراكية ، هي التي تتجاهل ظروف التخلف الاقتصادي الذي تعيش فيه الأغلبية من أبناء الشعب العربي ، أو تتجاهل أننا أمة غير مستوية الأجزاء في النمو الاقتصادي من أثر التجزئة . إن رصد كل الامكانيات والجهود في خطة واحدة ، وتنفيذها بالعمل الثوري المضاعف ، لتحقيق الاشتراكية ، يعني أن نوفر لكل عربي

المضمون المادي للحريات فتصبح الحريات بالنسبة إليه حقوقاً بدون استغلال ، ومن العبث المثالي الفاشل محاولة تحقيق هذا بتجاهل التخلف . قال لينين في ٢٨ ابريل سنة ١٩٢١ : " إننا أغبياء وضعفاء وقد تعودنا القول بأن الاشتراكية شيء حسن ، وان الرأسمالية شيء سيء ، ولكن الرأسمالية ليست سيئة إلا بالنسبة إلى الاشتراكية ، أما بالنسبة إلى القرون الوسطى حيث لاتزال روسيا متأخرة ، فليست الرأسمالية سيئة " . والغباء مثالية فكرية والضعف مثالية مادية ، لهذا لا تعني الثورة في سبيل الاشتراكية العربية أن نكون أغبياء و ضعفاء . فمن ظروفنا أننا أمة غير مستوية النمو الاقتصادي في الأجزاء . في أمتنا أجزاء تعيش في حالة البدائية الأولى . وفينا من يعيشون في مثل عهد الاقطاع ، وفينا أقطار زراعية ، وفينا أقطار تجاوزت الرأسمالية الناشئة في طريقها إلى التحول الاشتراكي. لا نستطيع ان نتجاهل هذا أو ننكره فتلك مثالية فاشلة . ولكن نستطيع بالعمل الثوري ان نمنع امتداده التلقائي في المستقبل . وقد عرفنا من جدل الانسان أن الاشتراكية ليست مجرد إلغاء الملكية الفردية لأدوات الانتاج ، أو الملكية الجماعية ، أو التأميم ، بل هي نظام للحياة يحقق للأفراد المضمون المادي للحرية . فهي غاية يسعى إليها الاشتراكيون ويتطلع إليها كل المعذبين في الأرض، أما وسائل تحقيقها ، فخطط إقتصادية وسياسية تتوقف طبيعتها على مدى إمكانيات كل مجتمع ، ومدى تطوره ، ونوع المشكلات الاقتصادية التي تطرحها ظروفه . لهذا فستبقى الاشتراكية غاية التخطيط الاقتصادي في الوطن العربي ، ولكن وسائل تحقيقها ستتغير طبقاً لمدى تطور كل جزء وإمكانيات النمو الاقتصادي في الأجزاء جميعاً . ففي أجزاء لا إنتاج فيها لا تكون ملكية مصادر الانتاج مشكلة ، وإنما المشكلة كيف ننتج أصلاً . وفي أجزاء تجاوزت هذا الحد لا تكون العبرة في التطبيق بما نلغي بل بما نبني . لهذا فإن الاسلوب العلمي لتحقيق الاشتراكية في الوطن العربي يحتم أن تختلف وسائل تحقيقها ، ونقطة الانطلاق إليها في كل جزء . وستكون القضية الأولى في ظل الوحدة هي توحيد مستوى النمو الاقتصادي في الأجزاء لننطلق معاً إلى الاشتراكية . ولا بد من أن ينعكس هذا على التخطيط الاقتصادي في دولة الوحدة ، ليتحقق للأجزاء المتخلفة القدر الكافي من إمكانيات النمو الاقتصادي للقضاء على آثار التجزئة ، تحقيقاً للاشتراكية على المستوى العربي كله . قد تبدو تلك المهمة صعبة ، وقد لا ترضي الاقليميين في الاقطار المتقدمة ، ولكن النظرة الجزئية مخطئة دائماً ؛ فإن الوحدة ، إذ تضاعف إمكانيات الأجزاء ، ستنجز وحدة المستوى الاقتصادي ، ثم البناء الاشتراكي ذاته ، بأسهل وأسرع مما يتصور أنصار التجزئة من الواهمين في اشتراكية عربية تتحقق – لاندري كيف – في جزء من الوطن العربي . إن الهروب من هذا الواقع ، ومحاولة الافلات الجزئي مثالية فاشلة ، والتصدي له وحل مشكلاته قمة الثورية في الاشتراكية العربية . غير أنه أياً كانت الخطط

الاقتصادية والجهود الثورية في سبيل الاشتراكية العربية ، فإن هذا لا ينسينا ما تعلمناه من ان التطور الجدلي لا يسمح بالامتداد التلقائي للظروف . فلا نقبل ان نصبر على الأقطار البدائية حتى تدرك النظام الرأسمالي ، ولا على الرأسمالية حتى تنضج مشكلاتها ، بل نقتلع الجذور ونتخطى ما يمثله الماضي ، لنحقق التطور في آخر مرحلة تتوافر لنا إمكانياتها . لقد تعلمنا من التجربة الرأسمالية أن السيطرة الفردية على مصادر الانتاج طريق الاستغلال والعبودية فلن نصبر حتى تنمو الرأسمالية المستغلة لنقف وراءها ندفعها إلى مصيرها ، بل نلغي الاستغلال منذ البداية أينما وجد ونتجه رأساً إلى الاشتراكية . وبهذا لن يكون طريقنا إلى الاشتراكية ماركسياً ، ولن يكون رأسمالياً ، بل عربياً خالصاً . ولن يجرؤ أحد على إنكار هذا علينا بعد أن قبل المنكرون ما أثبتته التجربة " في الاتحاد السوفييتي والديموقراطيات الشعبية والأحزاب الماركسية الشقيقة في الوقت الحالي " من أن الطريق إلى الاشتراكية مفتوح للجهود الخلاقة . وان التطور ممكن بغير الاسلوب الرأسمالي والاسلوب الماركسي كليهما . ونحن لا نرفض حصيلة التجربة ، ولكنا في غنى عن تجربة مرهقة بالآلام ، بعد أن عرفنا الطريق على ضوء جدل الإنسان .

إذن :

الثورة في سبيل الحرية والوحدة والاشتراكية . إنها الأسلوب الذي تحتمه ظروفنا . إنها الأداة العلمية التي حددها لنا بعدنا الرابع في الزمان . فإن كانت ثورة سلمية فبها ونعمت ، وإن كانت قتالاً فأين المفر ؟ - كتب القتال علينا وهو كره لنا وعسى أن نكره شيئاً وهو خير كثير.

- ١١ -

وإذا كانت دراسة الظروف العربية على هدى جدل الإنسان قد حددت لنا الثورة سبيلاً إلى الاشتراكية ، بمضمونها القومي الديموقراطي ، أي الاشتراكية العربية ، فإننا بهذا نكون قد عرفنا المشكلة ، وحلها ، والاسلوب العلمي لتحقيق هذا الحل معرفة موضوعية ، أي عرفنا ما تطرحه ظروفنا من مشكلات ، وما تتضمنه من معوقات ، وما تقدمه من إمكانيات ، والطريق العلمي لاستعمال تلك الامكانيات لتخطي العقبات ، وحل المشكلات بتحقيق ظروف أكثر حرية . غير ان هذا لا يعني أن المشكلات ستنقضي ، وان المعوقات ستزول ، وأن الامكانيات ستبني ذاتها مستقبلاً حراً ، لمجرد أنها قائمة موضوعياً ، أو لأننا عرفنا أنها قائمة . فقد عرفنا من جدل الانسان أن الظروف غير جدلية ، وان الإنسان وحده هوالجدلي : حلال المشكلات وبناء المستقبل . وعرفنا أن حركات الجدل ثلاثة : المعرفة فالحل فالعمل . إن العمل الذي يقوم به الانسان الجدلي هو الذي

يحسم الأمر في النهاية ، ويوقف الامتداد التلقائي للظروف ، ويحل المشكلة بما يحققه تغييراً فعلياً لظروفه ، وخلقاً جديداً تصبح به الغايات واقعاً من الامكانيات ، فيتقدم بهذا – وليس قبل هذا – في اتجاه الحرية . لهذا صدق من يقولون : لا حرية بغير أحرار ، ولا وحدة بغير وحدويين ، ولا اشتراكية بغير اشتراكيين ، ولا تقدم بغير تقدميين ، ولا ثورة بغير ثوار .

فمن التقدميون في الوطن العربي ، ومن الثوار ؟

لو كنا ماركسيين لكان جوابنا : التقدميون هم الطبقة العاملة . والثوار هم الحزب الشيوعي طليعة الطبقة العاملة فيما يزعمون . ولشد ما يسعد المستعمرين والصهيونيين والاقليميين والرجعيين هذا المنطق " العلمي " جداً . إذ سيبقى كل شيء على ما هو عليه إلى أن نفتش في الوطن العربي عن الطبقة العاملة فلا نجدها ، ونفتش عن الشيوعيين فنجدهم مشغولين بما تشغلهم به نظريتهم : إلغاء الملكية الفردية لأدوات الإنتاج ، والصراع الطبقي ، ومصلحة الطبقة العاملة في الأمم جميعاً . وستفتقد الثورة عندئذ ، كل الذين لم تتح لهم فرصة ليكونوا طرفاً عاملاً في علاقات الإنتاج الصناعية ، وهم اغلبية الشعب العربي حيث لا وجود لهذه العلاقات أصلاً في كثير من أجزائه . لو كنا ماركسيين لتهنا بحثاً عن التقدميين في بلادنا المتخلفة ، وكذلك يتوه الشيوعيون في كل البلاد النامية التي لم تبلغ الطور الرأسمالي بعد .

ولكنا غير ماركسيين . نحن جدليون .

فمن التقدميون في الوطن العربي ومن الثوار ؟

-١٢ -

قلنا : " لما كان جدل الانسان قانوناً حتمياً للتطور بالنسبة إلى الفرد وإلى المجتمع ، ففي أي زمان معين ، في مجتمع معين ، لا يكون ثمة إلا حل واحد صحيح للمشكلة الواحدة التي تطرحها الظروف الواحدة ، سواء اكانت مشكلة فردية ام جماعية ام مشتركة . وهذا يفرض اتساق الجدل الفردي مع الجدل الاجتماعي لإمكان حل المشكلات ، أياً كان نوعها او شمولها أو حدتها . وقد سبق أن أشرنا إلى صورة اختلاف الجدل الفردي عن الجدل الاجتماعي ، أو ما أسميناه الصراع الاجتماعي ، وعرفنا دوره المعوق للجدل الاجتماعي ، أي دوره المعوق للتطور . ولما كان التطور حركة المجتمع في الزمان من الماضي إلى المستقبل خلال الجدل الإجتماعي ، فإن النظرإلى الصراع الإجتماعي ، في أي زمان محدد ، في مجتمع معين ، على ضوء الحل الموضوعي

الواحد ، يؤدي إلى اكتشاف تجمع المتصارعين اجتماعياً في مجموعتين ، طبقاً لموقفهم من الحركة الجدلية . فالذين يدركون مشكلات ظروفهم إدراكاً صحيحاً عن طريق المعرفة الصحيحة بالظروف (الطبيعة والمجتمع والتاريخ) وقوانين تطورها ، وتأثيرها في مقدرة الانسان على تحقيق حريته ، أداة وعائقاً ، ثم يبدعون لتلك المشكلات حلولها العلمية ، أي المؤسسة على احترام تلك القوانين ، وتغيير الظروف – لا بتخطيها وتجاهلها – ولكن بتغيير شروط فاعلية قوانين تحولها لتكون اداة للتقدم وليست عائقاً في سبيله ، ثم يبذلون الجهد في إنجاز تلك الحلول وتحقيقها بالعمل وأدواته حلاً فعلياً للمشكلات ، أولئك ، هم صانعو التاريخ وقادة التطور . هم الذين يحققون المستقبل ، ويحلون التناقض بين ظروفهم ومثلهم العليا ، ويحققون بالعمل حرية الإنسان . هم الذين نعنيهم عندما نقول إن التطور يتم خلال حل التناقض بين الإنسان وظروفه . هم التقدميون " .

قلنا هذا ، ثم عرفنا أن الحل الموضوعي العلمي الواحد ، للمشكلات التي تطرحها ظروف الأمة العربية في هذا الزمان هي : الحرية والوحدة والاشتراكية معاً .

على ضوء هذا تتحدد المواقف في الشعب العربي .

فالتقدميون ، هم كل ضحايا الاستعمار الذين يرفضون استمراره ويناضلون في سبيل التحرر . وكل ضحايا التجزئة الذين يريدون الغاءها من مستقبل أمتهم ويناضلون في سبيل الوحدة . وكل ضحايا الاستبداد الذين يريدون ويكافحون من أجل الحرية . وكل ضحايا التخلف والاستغلال الذين يرفضون نوع الحياة التي يحييونها ، ويبذلون الجهد في بناء الاشتراكية . كل هؤلاء تقدميون ؛ لأنهم يرفضون أن يمتد الماضي كما هو في المستقبل ، فيتصدون لتغييره وبناء مستقبل عربي أكثر حرية . وأنهم لجبهة عريضة تضم الأغلبية الساحقة من الشعب العربي ، نجدهم في كل مكان من أقطاره ، مبعثرين في تجمعات ، ونقابات ، وتنظيمات ثقافية وسياسية ، وأحزاب ومنظمات جماهيرية ، يجمعهم الألم الذي يعبر عن إدراكهم مشكلات أمتهم ، ومدى تناقض ظروفها مع مستقبلها ، ويبذلون ، كل قدر طاقته ، الجهد في سبيل حل تلك المشكلات وتغيير الظروف ، وإن كانوا مع هذا متميزين : فهم متميزون تبعاً للإقليم الذي يعيشون فيه ، ومتميزون تبعاً للمهن التي يمارسونها ، ومتميزون تبعاً لمدى إدراكهم المشكلات أي مدى ثقافتهم ، ومتميزون تبعاً لمدى مقدرتهم على إبداع الحلول أي مدى مقدرتهم الفكرية ،

ومتميزون تبعاً لطاقاتهم على العمل . وقد يؤدي تميزهم إلى اختلافهم في أولوية الحلول في التطبيق ، ولكن هذا لا يخرجهم من صف التقدميين .

إن كثيراً من أبناء الشعب العربي يسلمون بضرورة الاشتراكية والديموقراطية ، ولكنهم يركزون على الوحدة ويعطونها الأولوية في التطبيق . وكثيرون يسلمون بضرورة الوحدة والديموقراطية ويعطون الأولوية في التطبيق للحل الاشتراكي . وكثيرون غيرهم يسلمون بضرورة الوحدة والاشتراكية ولكنهم يعطون الأولوية في التطبيق للديموقراطية . وكثير غير هؤلاء مشغولون بالكفاح الدامي ضد الاستعمار وغن كان الكفاح لا يلهيهم عن الحرية والوحدة والاشتراكية . وهم في هذا يتجادلون ، فمنهم الوحدويون ، ومنهم الاشتراكيون ، ومنهم الديموقراطيون . ولقد نرى انعكاس هذا على ترتيب شعارات المستقبل العربي كما يرفعها كل منهم ، فمنهم من يحمل شعار " الوحدة والحرية والاشتراكية " ن ومنهم من يرفعه " حرية واشتراكية ووحدة " ... الخ . كما قد نرى انعكاس هذا على الأسماء التي تحملها حركات سياسية عربية لتعبر بها عن أوضح ما في غاياتها . ولكنهم جميعاً يرفضون الماضي ويقفون مع المستقبل ويتجادلون في المناهج التطبيقية فيختلفون ، أثراً من آثار التجزئة البغيضة . إذ لما كان نوع المشكلة وحدتها ينعكسان على الحل نوعا وحدة ، فإن التركيز على أحد الحلول في التطبيق يكون تعبيراً عن الوعي الجزئي ، المتأثر في هذا بواقع التجزئة في الوطن العربي ، حيث يعي جزء مشكلة وجوده القومي تحت ضغط الاغتصاب أو الاحتلال فيركز على الوحدة ، ويعي آخر مشكلة الحرية تحت ضغط الاستبداد فيركز على الديموقراطية ، ويعي ثالث مشكلة الاستغلال تحت ضغط الرأسمالية النامية نسبياً فيركز على الاشتراكية . ومن هنا يمكن ان نفسر مواقف أغلب الحركات السياسية العربية المعاصرة بمعرفة ظروف الجزء العربي الذي انطلقت منه . كما يمكن ان نفهم كيف أن نضج الوعي العربي لوحدة نضاله قد حمل كثيراً من الحركات السياسية العربية على تغيير شعاراتها ، بل وأسمائها ، فأصبحنا نسمع نداء الحرية والوحدة والاشتراكية من الخليج إلى المحيط ، تعبيراً عن اتساع جبهة التقدميين العرب . المهم أن كل أولئك الذين يرفضون التجزئة والاستبداد والتخلف والاستغلال ، ويناضلون في سبيل الحرية والوحدة والاشتراكية تقدميون ، حتى لو اختلفوا في مناهج التطبيق ، وفي أولوية الحلول ، لا ينقصهم إلا الوعي الشامل ليعرفوا أن الحرية والوحدة والاشتراكية مضامين متكاملة للاشتراكية العربية ولا تفاضل بينها في التطبيق .

في مواجهة التقدميين العرب ، تقف الرجعية العربية .

والرجعيون كما قلنا من قبل هم : " الذين لا يدركون مشكلات ظروفهم إدراكاً صحيحاً ، او يتجاهلون تلك الظروف ، او يبتكرون ظروفاً ومشكلات لا وجود لها ، والذين لا يستطيعون ان يجدوا الحلول العلمية الصحيحة للمشكلات التي ادركوها يضللهم الجهل او المثالية (الفكرية والمادية) ، والذين تقعد بهم السلبية عن بذل الجهد حلاً للمشكلات ، توهماً ان المشكلات تحل ذاتها، إو إتكالاً واختلاساً لعمل الآخرين ، فهم عبء على جهود الأولين وعائق في سبيل التطور " .

طبقاً لهذا المقياس يتحدد الرجعيون جبهة واحدة معادية للحرية والوحدة والاشتراكية ، تضم كل الذين يقبلون الظروف ولا يعملون لحل مشكلاتها ، او يعملون إبقاء لمشكلات الظروف بدون حل . فالذين يهادنون الاستعمار الظاهر ، ويتآمرون مع الاستعمار الخفي ، رجعيون أياً كان وضعهم الاقتصادي . والذين يقفون ضد الوحدة ويدعمون التجزئة ، عملاً او فكراً ، أو سلباً لا عمل ولا فكر ، رجعيون سواء أكانوا ملوكاً أم وزراء أم رأسماليين أم عمالاً أم انتهازيين أم شيوعيين . والذين يقفون ضد الديموقراطية ويدعمون الاستبداد ، أو يقبلونه ، رجعيون ولو كانوا وحدويين ، أو كانوا اشتراكيين . والذين يقفون ضد الاشتراكية ويدعمون التخلف أو الاستغلال أو يقبلونه ، جهلاً أو قناعة أو اكتفاء بماعندهم ، رجعيون سواء أكانوا رأسماليين أم عمالاً وحتى لو كانوا معدمين . إن كل إنسان يتحدد بموقفه من المشكلات القائمة وليس بنوع العمل الذي يؤديه . وقد قلنا أن الرجعيين في جدل الانسان ليسوا نقيضاً لازماً للتطور ولكنهم عبء يعطل جهود التقدميين ، كذلك الرجعية العربية ؛ إنها ليست ضرورة لايتطور المجتمع إلا بها ، ولكنها عقبة في سبيل التطور . إنهم يعطلون تحقيق الحرية والوحدة والاشتراكية ، إما بتشبثهم بالواقع أو بانعزالهم وعدم مبالاتهم ، أو بجهلهم ، أو لأنهم عملاء للذين يهمهم الإبقاء على الوطن العربي مستعمراً مجزءاً متخلفاً ، فهم أكثر عداوة من الجاهلين ، ويستوي الجميع في الرجعية .

موقفهم الرجعي هذا يحدد موقف التقدميين منهم . إن انطلاق التقدميين كله إلى الأمام ، وثورتهم كلها ضد الاستعمار والتجزئة والاستبداد والتخلف والاستغلال . أما الرجعيون كعبء فإن الغاءهم ، او تقتيلهم ، أو سحلهم ، لن يحقق الحرية والوحدة والاشتراكية ، فليس التقدميون سفاحين . ولكن ما يستلزمه تحقق المستقبل هو ان تجرد الرجعية من إمكانية الوقوف في طريقه . عندئذ لا يكون تجريدهم من أسلحتهم اعتداء على حرياتهم ؛ لأن حرياتهم الفردية محدودة بالحريات الاجتماعية . ولن يستعمل التقدميون ضدهم العنف إلا دفاعاً عن مقدرتهم على التطور. عندئذ هم المعتدون . بهذا يكسب التقدميون من حقهم في الردع شجاعة النضال الثوري ضد الرجعية . فكل الذين يناهضون الحرية والوحدة والاشتراكية معتدون ، وعلى قدر

أسلحتهم يتحتم على التقدميين أن يختاروا أسلحة الدفاع عن مصير أمتهم ؛ فإن أعدوا للعنف فبالعنف يدفعون ولن يكونوا جائرين .

كل هذا وهم واعون تماماً . أن التناقض الذي يحرك التطور قائم بينهم وبين ظروف أمتهم . وان جهودهم الرئيسية يجب ان تندفع بكل طاقاتها لتحقيق الحرية والوحدة والاشتراكية . وان أداتهم العلمية إلى هذا هي الثورة . فكيف تتجسد الثورة في الإنسان العربي حركة ثورية ؟

من الطليعة ؟



الفصل السابع

من الطليعة العربية .. ؟؟

- ١ -

ضرورة

عرفنا من الاسس أن الظروف غير جدلية ، وان الانسان وحده هو مبدع مستقبله وقائد مصيره ، وان الزمان وحده لن يحل مشكلات الوطن العربي ، بل لا بد من قوة انسانية تتصدى لمواجهة تلك المشكلات ، على يقين منها بأن جهودها الخلاقة هي الطريق الوحيد الى تحقيق المستقبل ، وان ما يبدو مستحيلاً لا يستحيل على مقدرة الانسان أن تنجزه . من هنا يكون وجود الطليعة العربية ضرورة قومية ، إذ هي قائدة التطور الى الحرية والوحدة والاشتراكية . فهي التجسيد الحي لمصير الأمة العربية وأداة تحقيق هذا المصير . هذا حتم علمي لا يتحقق المستقبل الحر إلا به .. كذلك تدرك الطليعة العربية ذاتها إدراك الواثق بحتمية وجوده لتحقيق مصير أمته .

- ٢ -

وتنظيم

إن وعي الطليعة العربية أن الحل الجدلي للمشكلات لا يتأتى إلا بالمعرفة الجماعية لها ، والتصميم الجماعي للحلول ، والتنفيذ الجماعي للمستقبل ، يحتم عليها أن تكون تنظيما جماعيا يلتحم داخله كل التقدميين الثوريين في حركة عربية واحدة ، يتبادلون خلالها الجدل ، فيصقل كل منهم وعي أخيه ، ويغني ثقافته ، ويدعم نضاله ، في سبيل الحرية والوحدة والاشتراكية .

- ٣ -

عقائدي

إذا كانت الطليعة العربية تهدف الى تحقيق الحرية والوحدة والاشتراكية ، فإنها تتجاوز في هذا كله الحركات السياسية القائمة في الوطن العربي ، التي رفعت شعارات الوحدة ، او الحرية ، أو الاشتراكية ، أو كلها معاً . فأغلب تلك الحركات تقفز الى الحلول متأثرة في هذا بالظروف المتغيرة ، فلا تزيد على أن تكون رد فعل لا بد من أن بتغير بتغير الظروف التي خلقتها ، ويزول بزوالها . غير أنها تزعم أن حلولها مباديء وقواعد فكرية ، ثم تسمي نفسها حركات عقائدية . وما أن تتغير الظروف - المتغيرة حتماً - حتى يتسع الشق بين الحركة المنغلقة على مبادئها وبين الظروف المتغيرة دائماً . وتلهث الحركات ، التي تدعي لنفسها القيادة ، وراء الظروف محاولة ادراكها ، وعبثاً تجري ، أو تقفز ، فإن الوقت الذي كان لازما لدعوة الجماهير وتنظيمها وقيادتها الى تطبيق حلول الانطلاق ، كان كافياً أيضاً لتسبق الظروف ما اجتمعوا عليه ونظموا أنفسهم من أجله . وعندما يحين وقت التنفيذ ، تكون المشكلات قد تجاوزت الحلول والمباديء والوعود ، ويكون الشق قد اتسع حتى أصبح هاوية ، يتردى فيه الداعون والمدعوون ، فيتهم بعضهم بعضاً ، وتأكل الحركات نفسها ويأكل منها غيرها ، وتترك وراءها خيبة أمل تعرقل النضال العربي . وهكذا كان الارتباط الجماهيري بحلول لايربطها ذاتها أساس فكري واحد يمثل جرثومة الضحالة الفكرية التي فتكت بكثير من الحركات السياسية العربية .

لهذا تبدأ الطليعة بالبداية . والبداية منهجها العقائدي الواضح المحدد ، الذي يصلح لتقييم المشكلات ومعرفتها ، وينير الطريق الى حلولها ، ويرسم النضال في سبيل المستقبل ، ويقوم حكما غير جاهل عندما يختلف الرأي ، فيكشف الحق والباطل ، وبذلك تكون الطليعة العربية قادرة دائماً على قيادة الظروف مهما تغير مضمونها ، ومهما تعقدت ، وتتحصن ضد وباء الانتهازية الذي يسر لكثيرين ركوب أمواج الثورات الشعبية ، ثم تغيير جلودهم بين حين وحين . إن وحدة المنهج هي الرباط الذي يحفظ للطليعة العربية وحدتها وينسق نضالها ويحكم بين اعضائها ، ويساعدها على أن تضع لنفسها برنامجاً للتطبيق تحدد به مسئوليتها أمام الجماهير العربية .

- ٤ -

قومي

ويحدد وعي الطليعة العربية وجودها القومي ميدان نضالها ، فتنظمه وتديره على مستوى الأمة العربية كلها ، رفضاً للتجزئة وتحقيقاً للوحدة في ذاتها ؛ ليمتد إدراكها الى منبت كل مشكلة في الوطن العربي ، فنعرفها على حقيقتها ، ولتقدم لها الحلول السليمة مستفيدة في هذا بامكانيات الكل لحل مشكلات الاجزاء ومشكلات الكل جميعاً . غير أن الطليعة العربية تعرف عن طريق منهجها الفكري أن كل مشكلة تحل في حدود ما تقدمه الظروف من امكانيات ، ولا تحل بالأماني المثالية . وتعرف ، من ناحية أخرى ، أن تجزئة الوطن العربي قد تركت آثاراً متفاوتة على مستوى تطور الاجزاء ، ونوع بعض المشكلات المحلية التي تطرحها . لهذا فإن وحدة الطليعة العربية كحركة وتنظيم لا تمنع ان تكون الطليعة العربية في كل جزء متميزة عنها في باقي الاجزاء بعبء مضاف الى رسالتها القومية ، ينعكس عليها تنظيما فرعياً من التنظيم الواحد ، ونضالا محلياً مضافاً الى نضالها القومي . وقد ينعكس هذا على توع التنظيم والنضال ، فهي مقاتلة حيث الاستعمار والرجعية الباغية ، مسالمة حيث الديموقراطية ، علنية حيث الحرية ، سرية حيث الاستبداد ، تكافح في كل الظروف طبقا لامكانياتها ، منطلقة من الواقع المتخلف الى اقصى ما أدركته الاجزاء المتقدمة ، في إطار الغايات القومية التي تمثلها الطليعة العربية ككل ، مستعينة في هذا بكل إمكانيات الطليعة العربية كتنظيم قومي واحد .

- ٥ -

ديموقراطي

ويحتم وعي الطليعة العربية أن الجدل الاجتماعي هو الاسلوب العلمي الوحيد لمواجهة الظروف ، وحل مشكلاتها ، وتحقيق المستقبل ، ووعيها أن الصراع يعوق الجدل ، أن تطهر نفسها من امكانيات الصراع في داخلها ، بأن تنظم تنظيماً حديدياً على أسس ديموقراطية صلبة : حرية الرأي للجميع ، وعمل الجميع تنفيذاً لرأي الأغلبية . أياً كان نوع التنظيم الذي تسمح به الظروف في الأجزاء ، فإن ديموقراطية التنظيم في الطليعة مميز لها كطليعة ، وحصانة لها ضد التخريب والانحراف والانتهازية والفاشية . لا تهاون في هذا ، ولا استثناء ، مهما كانت الظروف . ولو كان

على حساب المقدرة الوقتية على النضال السياسي ، فإن المقدرة غير الديموقراطية مغامرة . ولوكان على حساب الكثرة فإن الكثير الفاسد فساد كثير .

" حرية الرأي للجميع ، وعمل الجميع تنفيذاً لرأي الأغلبية " ، قاعدة ديموقراطية مفروضة على الجميع أي انحراف عنها رجعية قاتلة .

- ٦ -

في سبيل الوحدة

ينطلق نضال الطليعة العربية على أساس أن الوجود القومي شرط التطور ، فتعي ، وتخطط وتناضل على هدي وعيها ، لتحرير الوطن العربي من الاستعمار الظاهر والاستعمار الخفي ، وتقتلع السرطان الصهيوني اقتلاعاً ، مدركة في هذا أن تحرير الوطن العربي من العدوان عليه أول خطوة الى تطويره ، وان تطويره الكامل لا يتم الا بالوحدة السياسية . بهذا الوعي القومي تقاتل الطليعة العربية الاستعمار والصهيونية وتسحق المستعمرين وعملائهم . لا رحمة في هذا ولا تردد . ثم تفرض الطليعة العربية الوحدة على أثر التحرر ، لا تقبل في هذا عذراً ، ولا تسمح للرجعية الاقليمية في أي جزء بأن تبقى التجزئة لحسابها ، أو أن تعطل انطلاق الشعب العربي بقيود من الداخل بعد تحطيم القيود التي كانت مفروضة عليه من الخارج . والوحدة السياسية عند الطليعة العربية حتم لأنها التعبير السياسي عن الوجود القومي السابق عليها ، لا تتطلب شرطا سوى التحرر من ارادة الاستعمار التي فرضت عليه التجزئة . فوعي الطليعة العربية الوجود القومي لا يعرف سبيلا الى الوحدة إلا أن ترفع الحواجز ليلتحم الشعب العربي في جدل حياتي يحقق به مصيره الواحد . ولا تنتظر الطليعة العربية حتى تكون المشكلات في كل جزء قد حلت لكي تحقق الوحدة ؛ لأنها تعلم أن الوحدة العضوية للأمة العربية تعني ألا تحل مشكلات الاجزاء حلاً سليما إلا في الكل الشامل . بهذه الثورية ترفض الطليعة العربية تبرير الابقاء على التجزئة بآثار التجزئة ، وترفض أن توضع منها شرط لإلغاء ما يمزق الكيان الواحد . غير أن الاسلوب العلمي الذي تنتهجه الطليعة العربية لا يسمح للمثالية أن تضللها فتتجاهل ما تتطلبه المشكلات المحلية من إدارات محلية ، لأنها تعلم أن الدولة القومية لا تلغي الادارات المحلية بل تدعمها ، وتمدها بمزيد من المقدرة على مواجهة ما تطرحه الظروف المحلية من مشكلات ، إضافة من امكانيات الأمة الواحدة إلى ابناء الأمة الواحدة في أي مكان من الوطن الواحد . كما أنها لا تتجاهل ما صنعته التجزئة ، التي امتد بها الزمن ، من آثار تنظيمية واجتماعية ، ميزت بها

الاجزاء في مدى التقدم الحضاري ، وبما صاغته من الوان الحياة ، فهي تدرك أن هذا ذاته مشكلة يجب أن تحل بالقضاء على التمايز المصطنع ، وان اسلوب حلها يجب أن يكون علمياً ، وتصبر - في ظل الوحدة - على ما يبقى من آثار التجزئة ، باذلة الجهد المضاعف لتطهير الوطن العربي من تلك الآثار .

- ٧ -

والحرية

في سبيل الحرية ، حرية الانسان العربي ، وكل انسان ، تناضل الطليعة العربية على أساس أن الحرية ليست مقدرة على الفوضى ولكن مقدرة على التطور ، وأن جوهر الحرية أن تقهر الظروف ، وتفرض ارادتها لتحقق مزيداً من الحرية . لهذا لا تعرف الطليعة العربية حرية الرجعية ، والسلبية ، واللامبالاة ، كما لا تعرف بالاستغلال ، ولا تعترف بالاستغلال حرية . وهي في نضالها في سبيل الحرية تعرف حدودها ، وترفض الادعاء بالحرية المطلقة الخالدة التي لا تعرف الحدود . فحرية الوجود القومي شرط لحرية التطور . وحرية المعرفة شرط لحرية الرأي . وحرية الرأي شرط لحرية العمل .

وكما تلزم الطليعة العربية غيرها حدود الحرية تلتزم هي تلك الحدود . فحيثما تتصدى للمشكلات ، لا تعرف غير الديموقراطية سبيلا والشعب سنداً . فالشعب إذ هو الامتداد الأفقي للمجتمع ، يكون المصدر الوحيد لمعرفة المشكلات لأنها مشكلاته . إن ألف نظرية في وصف الجوع أقل بلاغة من صرخات الجائعين ، وكل ما يقال عن الديكتاتورية لا يفسرها كما تفسرها آلام المضطهدين . ولا تمتد المشكلة رأسيا إلى حيث تصبح مشكلة عامة إلا بمقدار الناس الذين تعبر عن آلامهم ، وفي هذا لا يمتاز إنسان بمهنته ، ولا بثقافته ، ولا بلونه ، ولا بدينه ، ولكن بحدة المشكلة التي يعانيها كإنسان . ولا تميز الطليعة العربية حدة المشكلة إلا بمدى اتساع جبهة الناس الذين تفسد حياتهم ، فهي ترفض التقسيم الطبقي ، كما ترفض التقسيم على أساس من الدين ، أو اللون ، أو المهنة ، وتحترم الانسان كإنسان ، وتتخذه نقطة انطلاق وغاية . ويعلمها هذا الاحترام أن ترفع عن الانسان العربي كل ما يضغط إرادته وأن تحرره ، أولا وقبل أي شيء ، من الخوف .

ثم تلقى الطليعة العربية بنفسها في أحضان الشعب العربي ، وتلتصق به ، وتتفاعل معه تفاعلاً حياً ، وتشاركه آلامه مشاركة تسمح لها بمعرفة مشكلاته ومدى آلامها . وهي تفعل هذا

بحب وتسامح وصبر ؛ لأنها تعلم أن تبادل المعرفة بالمشكلة أول حركات التطور الجدلي . كما تعلم أن التصميم الجماعي لحل المشكلة هو الحركة الثانية في قانون الجدل . لهذا فهي إذ تستفيد من ادراكها الشامل للمشكلات ، فتقترح الحلول ، تعرض هذه الحلول للجدل الاجتماعي لتصقلها خلال المناقشة المتحررة من الخوف والتعصب ، ولتختبر مدى سلامتها على ضوء قبولها أو تعديلها أو رفضها من الناس أنفسهم أصحاب المشكلات التي هي حلول لها . وبهذا يصبح الشعب العربي قاعدة الطليعة العربية ومصدر ثقافتها . ولا تفرض الطليعة العربية على الشعب العربي إرادتها ، ولا تتهمه ، إذ انها تعلم أن وجود المشكلة لا يغني عن ادراكها حتى تحل ، وأن عليها ، بحكم وعيها الشامل ، أن تفجر وعي الناس لمشكلاتهم وحلولها ، وأن عليها أن تصل إلى هذه المقدرة القيادية لتتوافر لها الوسيلة الوحيدة لتحقيق الحرية والوحدة والاشتراكية : توعية الجماهير وتنظيمها وقيادتها . بهذا تتحصن الطليعة العربية ضد الفاشية والانتهازية ، وتحتفظ بثقتها التي لا حد لها بالجماهير العربية ، وبهذا تكون طليعة عربية ديموقراطية حقا ، فإن الثقة التي لا حد لها بالشعب هي جوهر الديموقراطية ، وكل شكل لها ليس أكثر من تنظيم لإطار التعبير عن تلك الثقة .

– ٨ –

والاشتراكية

بالوحدة وخلال النضال الديموقراطي تقود الطليعة العربية تطور الوطن العربي الى الاشتراكية . ففي أي مكان من الوطن العربي ، وأياً كانت درجة النمو الاقتصادي فيه ، تلغي الطليعة العربية الاستغلال أيا كانت اسبابه . لا تسمح الطليعة العربية بأن تتخذ حرية الملكية ذريعة ليتملك تفر كل شيء تاركين الشعب العربي بدون ملكية على الاطلاق ، أو أن تكون أداة للقهر الاقتصادي . وحيثما قامت الملكية بدون استغلال فإنها تدعمها حرية مكتسبة . وفي سبيل الاشتراكية تحشد الطليعة العربية جهود الجميع في عمل منظم على خطة واحدة ، غايتها أن تحقق ، بالاسلوب العلمي ، كل ما تستطيع ظروف الوطن العربي أن تقدمه من ثروات تكفي ليتحقق لكل عربي المضمون المادي لحرياته ، إذ الاشتراكية عند الطليعة العربية حرية كاملة ، وبهذا تلتحم الحرية بالاشتراكية لتصبح الاشتراكية حياة حرة .

في سبيل هذا ، لا تقبل الطليعة العربية الاحتجاج بأي نظام متخلف في الملكية ، أو الانتاج ، أو التوزيع ، ولا تنتظر حتى تعلمها التجربة المرة ما تعلمته الشعوب من مرارة الحياة في ظل

الاستغلال الرأسمالي ، بل ترفض أن تنمو في الوطن العربي بذور الرأسمالية المستغلة أصلا ، وتقتلع جذورها اينما نمت ، متجهة بالتخطيط الاقتصادي العلمي من حيث انتهى التطور الاقتصادي الى الاشتراكية رأسا ، في طريق مطهر من بدايته الى نهايته من الاستغلال والقهر الاقتصادي .

غير أن الطليعة لا تخلط بين الاشتراكية كغاية ووسائل تحقيقها . ولا تتجاهل عدم استواء النمو الاقتصادي في الاجزاء . ولا تتجاهل ما تركته التجزئة من آثار على التطور الاقتصادي في اقطار الوطن العربي . لهذا فإن التخطيط الاقتصادي ، ومواجهة مشكلات التطبيق ، ستكون على الوجه الذي تقتضيه الاساليب العلمية لتجاوز التخلف الى التنمية ثم الرخاء ، مع الاحتفاظ دائما بالحرية غاية من الاشتراكية . لهذا لا تقبل الطليعة العربية أن يحل مستبد محل مستبد ، وأن يقوم مستغل مقام مستغل ، ولا تتذرع بالاشتراكية لفرض العبودية . ولا تقبل الفاشية ولو خططت ولو أممت ، وبهذا تبقى حرية الانسان العربي في الاشتراكية العربية غاية الطليعة العربية وحداً لا يتجاوزه التخطيط الاقتصادي . بهذا الوعي تكشف الطليعة العربية الانتهازيين ولا تكون هي انتهازية ، وتسحق الفاشية ولا تكون هي فاشية ، وتبقى طليعة عربية اشتراكية ديموقراطية .

– ٩ –

أشمل وعياً

غير أن الطليعة العربية تتجاوز كل الوحدويين والديموقراطيين والاشتراكيين ، بوعيها الشامل لتكامل الحرية والوحدة والاشتراكية في الاشتراكية العربية ، التي هي حل واحد لمشكلة حرية الشعب العربي ، ينطوي على مضامين غير قابلة للتجزئة ، لا في المحتوى ، ولا في التطبيق . فحرية وجود الشعب العربي تقتضي تحرره من الاستعمار الذي ينتقص من هذا الوجود . وإذ يجد الشعب العربي نفسه ، فينطلق الى تحقيق حريته في مواجهة ظروفه ، يحتاج الى الوحدة السياسية ، أي أداة التطور التي تحتمها وحدة المشكلات . واذ تكون المشكلات مشكلات الشعب ، والحلول حلول الشعب ، فلا بد من أن يعرف الشعب مشكلاته ، ويقترح لها الحلول ويسهم في تنفيذها ، أي لابد من الديموقراطية . وفي سبيل أن تتحقق للشعب العربي حريات ذات مضمون مادي ، وليس حريات شكلية ، لا بد من أن ينظم اقتصاد الوطن العربي إنتاجاً ، وتوزيعاً ، واستهلاكاً ، بحيث يتحقق المضمون المادي لحريات الشعب بغير استغلال ، أي لابد من الاشتراكية . وكلها يكمل بعضها

بعضا لنؤلف معا نوع الحياة الواحدة التي تناضل الطليعة العربية في سبيل تحقيقها تحت اسم الاشتراكية العربية . وكما تتكامل مضامين الاشتراكية العربية في المحتوى لتكون حلاً واحداً ، تتكامل في التطبيق لتكون ثورة واحدة . فالوحدة السياسية هي أداة التطور التي تحتمها وحدة الوجود القومي . والوحدة تطرح مشكلات التطبيق على مستواها الحقيقي ، وتقدم الامكانيات الكاملة للحل الشامل . غير أن هذا الحل الشامل لن تحققه الظروف تلقائياً . فابتداء من الوحدة يقع على الجماهير العربية عبء استعمال امكانياتها لحل مشكلاتها . ولا يتم هذا إلا عن طريق الجدل الاجتماعي ، فلا بد اذن من الديموقراطية . ومن هنا لا تغني الوحدة عن الديموقراطية ولا تغني الديموقراطية عن الوحدة . إذ الوحدة نقطة انطلاق ، والديموقراطية تنظيم لخطا هذا الانطلاق ، أما غاية الانطلاق فالاشتراكية . الوحدة شرط لمعرفة المشكلة معرفة صحيحة ، والديموقراطية شرط لحلها حلا سليما ، والاشتراكية تنفيذ لهذا الحل ، وبذلك تكون معا الحركة الجدلية للنضال العربي .

لا ينقص التقدميين العرب إلا الوعي الشامل ليعرفوا هذه الوحدة العضوية لغايات الشعب العربي . وبهذا الوعي الشامل تتجاوز الطليعة العربية التقدميين العرب لتكون به طليعة النضال العربي .

- ١٠ -

نقطة الانطلاق

في سبيل تلك الغايات ، وعلى هدى وعيها الشامل ، تقود الطليعة العربية نضال الشعب العربي على أسس علمية ، لا مدعية ولا متمنية ، إذ لا مكان للمثالية في تطوير الشعب . فالخطوة الاولى في سبيل الحرية والوحدة والاشتراكية تبدأ من حيث انتهى التطور . من واقع الاستعمار وفي ظله يبدأ النضال في سيل التحرر . وفي الاقطار المجزأة يبدأ النضال في سبيل الوحدة . ومن التخلف الاقتصادي تبدأ المسيرة الى الاشتراكية . لهذا تعلم الطليعة أن التطبيق الاشتراكي في مصر مثلا لن يكون مماثلا في نفس الزمان للتطبيق الاشتراكي في اليمن أو العراق أو الحجاز أو السودان أو غيرها من الاقطار العربية . ولن تتحقق الديموقراطية في الوطن العربي بمجرد توحيد نظم الانتخاب والتمثيل . ولن يعود كل قطر الى حظيرة الوطن العربي الكبير بأسلوب واحد . ولن يتحقق كل هذا بالوعود ، أو العهود ، أو بالالفاظ ترص رصا في البيانات والدساتير والقوانين . إنما يتحقق بالمواجهة الثورية للظروف ، وتطبيق الحلول العلمية الملائمة لمشكلاتها ، للقضاء في

النهاية على التجزئة والتخلف والاستبداد ، مع احتفاظ الطليعة العربية دائما ، وفي كل الظروف ، بالغايات القومية ، فتقود الظروف الى تلك الغايات لا تنحرف ولا تتوه ولا تتراجع .

- ١١-

ثم الثورة

إن عمق الوعي وشموله ، ووضوح المنهج الفكري يحدد الثورة اسلوبا لنضال الطليعة العربية ، تستمد المقدرة عليها من ثقتها بأمتها ، وبنفسها ، وبأنها تناضل في سبيل غايات منتصرة . وفوق هذا تعرف الطليعة العربية ما الثورة ، وضد من تثور ، وتحدد على ضوء هذا موقفها من الظروف ، ومن الناس ، ولا ترفع شعار الثورة إدعاء وتضليلا ، ولا تتخذه ذريعة الى الاجرام الدامي ، فحيثما كان الشعب العربي قادرا مقدرة مشروعة قانونا على الكفاح الديموقراطي في سبيل غاياته ، يكون اسلوب نضال الطليعة العربية توعية الجماهير ، وتنظيمها ، وقيادتها ، في نضال ديموقراطي لتحقيق غاياتها ، إذ حيث تقوم الديموقراطية لا يوجد مبرر الثورة إلا مجازا ببذل الجهد المضاعف لبناء الحياة . أما حيث تفرض على ارادة الجماهير قيود تسلبهم حريتهم : ببطش الاستعمار ، أو الاستبداد الفاشستي ، أو القهر الاقتصادي ، أو القتال الباغي ، فإن الطليعة العربية تحطم النظم والقوانين والعلاقات التي يصوغها المستبدون قيودا على ارادة الجماهير . وحيث تبيح القوانين العنف ضد الشعب ترد الطليعة العربية العنف بمثله ، وتحطم القيود لتعود بالشعب الى الحرية ، فتعود الى توعيته وتنظيمه وقيادته لا تقتل ولا تقهر ولا تستبد . وعلى هذا تحدد الطليعة العربية موقفها من اعدائها ، فلا تطغى ولا تقبل الطغيان . عندئذ فإن مئولية الدماء ستكون على رؤوس المعتدين ، ولن تتوقف الثورة احتراماً لإرادة المستعمرين والمستبدين والرجعيين . أما التقدميون فإن الطليعة العربية مفتوحة الأبواب لكل طليعي منهم .

- ١٢-

فمن الطليعي

لا يكفي الوعي الاكاديمي لأفكار الطليعة العربية وقبول مبادئها ، ولا يكفي الانضباط الديموقراطي داخل الطليعة ، ولا تكفي المقدرة على النضال الثوري ، ليكون التقدمي طليعياً . فقد تعلمت الطليعة العربية من التجربة المرة كيف ينحرف من كانوا يبدون أكثر الناس وعياً ، وكيف يخون من كانوا يبدون أكثر الناس اخلاصا ، وكيف ينهزم من كانوا يبدون أكثر

الناس مقدرة على النضال . ورأت الطليعة العربية – وتعلمت مما رأت – خيانة فقهاء الوحدة للوحدة ، وخيانة فلاسفة الاشتراكية للاشتراكية ، وخيانة الديموقراطية من دعاة الديموقراطية ، واتضح من التجربة المرة في الوطن العربي أن المعول النهائي في أية حركة سياسية على نوعية اعضائها ، وان انضباط التنظيم ، واتساع القاعدة ، وحتى سلامة الاتجاه في أية حركة سياسية ككل ، لا تمنع الخيانة والانحراف والتخريب ، عندما تصل الى مرحلة التنفيذ وتحمل المسئولية . لقد اثبتت التجربة كيف أن أروع المباديء تصبح نفاية قذرة في الايدي الملوثة ، وأجمل الدعوات تصبح تضليلا قبيحاً من أفواه الكذابين . وبذلك اثبتت الحياة ذاتها أن أي مذهب أو نظام لا يكون قابلا للترجمة الى ما يغني حياة الانسان ماديا وخلقيا وفكريا لغو لا يستحق أن يبذل جهد من أجله ، وأن الاستقامة الخلقية ليست ضرورة في الاعضاء فحسب ، بل غاية في الحركة ايضا . وبهذا لم يعد مفهوما كيف يؤدي الفقر الخلقي الى اغناء حياة الناس ، وكيف يمكن لأية حركة تجرد اعضاءها من غاياتها أن تحقق تلك الغايات . كان هذا حصاد التجربة ، فلما أن ثبت علميا أن الانسان غاية كل تطور ، أصبحت أية حركة مفرغة من مضمون اخلاقي عاجزة حتما عن تحقيق مستقبل أفضل . لهذا لابد للطليعة العربية من أن تكون غنية حتى تغنى ، وان تكون الاستقامة الخلقية شرطا في اعضائها ، وغاية من غاياتها ، وبذلك تتجاوز الطليعة العربية كل الحركات السياسية المعاصرة ، ويصبح لها ، بالإضافة الى الفكر الذي تقيس عليه مدى الوعي ، والتنظيم الذي تقيس عليه مدى الانضباط الديموقراطي ، والثورة التي تقيس عليها مدى المقدرة على النضال ، مفهوم اخلاقي نقيس عليه مدى صلاحية الواعي المنظم المناضل ليكو طليعياً .

– ١٣ –

اخلاق الطليعة

إن ضرورة المضمون الاخلاقي في أية حركة سياسية لا تعني اصطناع نماذج خلقية لا جذور لها في المجتمعات التي تعيش فيها . تلك مثالية عقيمة . ولكن تعني أن تكون شاملة لقضايا الانسان تأكيدا لأصالتها ، وصدق تعبيرها عن ضرورات الحياة التي تتصدى لتطويرها . وقد تكفلت الممارسة الطويلة للحياة المشتركة ، وتفاعل الناس في كل مجتمع بإرساء قواعد السلوك السوي والسلوك المنحرف . واستمدت الشعوب القيم الخلقية السائدة فيها من التجارب التي صقلتها حتى انقلبت الى حقائق في وجدان المجتمع تصلح للحكم دون تقصي علة الادانة . ففي كل مجتمع حصيلة غنية من القيم التي كانت وليدة تاريخه الخاص . ومهما بعدت المبررات

الاجتماعية التاريخية للقيم الخلقية ، فإن تلك القيم حقائق كافية تظهر عند أي استفزاز سلوكي ، فتدينه الجماهير طبقا لمقاييسها السائدة . وتكون هذه الحصيلة من القيم عنصرا هاما من عناصر ظروف كل أمة ، فيه اصدق الدلالات على إمكانيات تطويرها واتجاه هذا التطوير . لهذا يكون عبثا أن تحاول أية حركة سياسية الاسهام في تحقيق مصير أمة متجاهلة خصائصها الخلقية ، غير مقومة تلك الخصائص ، وغير معدة لمستقبلها قيمه الخلقية ، وغير مبررة كل هذا على هدى نظرية علمية صلبة . ذلك أن المقاييس المستمدة من الماضي قد تصلح للحكم على مثل ما كان موضع تجربة ماضية ، إلا أن الحياة تطرح في كل يوم جديداً . وتحتاج في كل يوم الى تقييم أنواع من السلوك لم يكن لها مقابل فيما مضى . ولا شك في أن التاريخ الطويل الذي قضته الأمة العربية في ظل الدين الذي تكونت به أمة ، ثم صنعت الحياة على هدى القيم التي أرساها ، قد وفر بها حصيلة بالغة الخصوبة والسمو معا يمكن أن تسمى أخلاقا اسلامية . ولا يزال العربي يتميز بالعزة والصدق والشجاعة والمروءة والكرم ... الخ ، مميزات لم تأته من البداوة الضارية ولكن من حياة الأخوة في ظل الثقافة الاسلامية . غير أن السمة الانسانية العامة للقيم الخلقية الاسلامية تركت الفرصة للمغرضين من أدعياء الدين ، الجاهلين به ، لكي يتلمسوا من تاريخ المسلمين ما يثبتون به قيم التخلف والهزيمة . يعارضون بحصيلة الانحطاط في بعض مراحل التاريخ أسمى القيم الخلقية كافة ، بحجة أن المنحطين كانوا حينئذ مسلمين . لهذا لابد من ارساء القيم الخلقية على أساس علمي ، فإن صح المنهج الذي يرسيها فلا بد أن يتفق مع الحق مما ينسب الى الدين ؛ لأن جدل الانسان لا ينقض الاديان ، ولكن يفسر بالمنهج العلمي في زمان معين ما يخص زمانه ، قدرا مما جاءت به الاديان لكل زمان .

وسيلة الطليعة العربية الى تحديد الاساس العلمي لنظريتهما في الاخلاق لابد أن يكون ذات المنهج الذي يحكمها حركة ووعيا ونضالا . واستيعاب ذلك المنهج والاحاطة بابعاده يضع في ايدي الطليعة العربية مقياسا دقيقا لاستواء السلوك الخلقي أو انحرافه . لهذا تركز الطليعة العربية على نضج الوعي العقائدي والالتزام الديموقراطي لتثبيت القيم الخلقية واستواء السلوك المعبر عنها . وهكذا لا تعرف الطليعة العربية الفصل بين القيم الخلقية وبين اهدافها السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، ولا يمكن أن تقلل من دلالة الانحراف الخلقي على الانحراف العقائدي والنضالي معاً ، وشعارها في هذا أن الانسان المفرغ من القيم الخلقية لا يمكن أن يكون واعيا أو مناضلا أو تقدميا .

وجدل الانسان يزود الطليعة بمقياس التقييم الخلقي . معنى هذا انها تستطيع على هديه تحديد القيمة الخلقية لأي نمط من السلوك مهما كان مضمونه . وانماط السلوك لا حصر لها ؛ لهذا يكفي عرض بعض المفاهيم الخلقية التي يمكن أن يؤدي اليها استيعاب جدل الانسان .

في الاجابة عن السؤال الأول : ما الفضيلة وما الرذيلة ؟ ما الخير وما الشر ؟ يقدم جدل الانسان اجابة غير مشوبة بالمعاني المجردة التي تصاغ لتأييد مواقف سابقة . فإذ يحدد جدل الانسان الحركة الجدلية التي يتم خلالها التطور تكون الاجابة على الفور . إن كل ما يسهم في التطور ويساعده فضيلة ، وكل ما يقف في سبيل التطور ويعرقله رذيلة . وبذلك يكون للفضيلة وللرذيلة أساس علمي فلا تختلطان ؛ فهما قيمتان مرتبطتان بحركة المجتمع نفسه . ولما كانت حركة المجتمع تتم على أسس علمية ، وكان تحليل الحركة ذاتها يكشف عن ترتيب خاص ، فإن الانضباط المحكم لحركة التطور هو ذاته الذي يضبط تقييم الفضيلة والرذيلة ، دون أن يترك ثغرة للمثالية العقيمة . هذا الارتباط بين الفضيلة والرذيلة وبين حركة التطور يحدد ابعاد الفضيلة والرذيلة أيضا .

فإذا كان التطور اندفاعا من الماضي الى المستقبل يخلف وراءه في كل وقت ما يفقد قيمته ، فما يكون جديدا يصبح ماضيا ليخرج منه جديد ، فإن مؤدى هذا أن قيمة مضمون التطور مرتبطة بالزمان الذي يقتضيها ، والزمان الذي تتم فيه ، وأنها قيمة نسبية في الزمان . ومن هنا لايصح ما يقال له الخير المطلق أو الشر المطلق . إن أسمى الفضائل في عصر من العصور قد تكون أحط الرذائل في عصر غيره ، لأن الفضيلة والرذيلة ، إذ هما مرتبطتان بالتطور ، لا يمكن أن تتخطياه . فكما أن حاجة المجتمعات متغيرة ، فإن القيم المعبرة عنها متغيرة معها . لا يقدح في هذا اختلاف مدى التغيير وامكان ادراكه . فإن كانت بعض الفضائل تبدو كما لو أنها مطلقة لأن الادراك لم يتصل بالماضي الذي سبقها ، ولم يتصل بالمستقبل الذي يتخطاها ، فليس معنى هذا انها خالدة أو مطلقة ، ولكن معناه ، أنه على مدى الادراك في زمان معين ، تبدو تلك الفضائل متفقة مع ضرورات الحياة التي يحيط بها الادراك ، لا أكثر من هذا .

كل شيء نسبي في الزمان حتى الفضيلة والرذيلة . غير أنه منذ أن وجد الانسان وجدت معه قيم متصلة به كإنسان ، فهي وإن كانت عامة ، إلا أنها ليست مفهوما مجردا ، أو فكرة مطلقة ، بل قيمة انسانية لا تنسب مثلا الى الحيوان ولو كان الحيوان قد سبق الانسان وجوداً .

وسنلتقي فيما يرد من حديث ببعض من هذه القيم التي استمدت سمة الفضيلة فيها من أنها للانسان وحده وأنها بعض انسانيته .

أول أثر لهذا أن الفضائل التي تتصل بالإنسان كإنسان فضائل عامة لا يحدها مكان . وفيما بعد هذا تتحدد نقطة انطلاق كل مجتمع من ظروفه ، وتطبع الظروف المشكلات التي تطرحها بطابعها ، وتقدم امكانيات الحلول الخاصة بها ، ليستطيع الانسان الذي يعيش في تلك الظروف أن يحقق مستقبلا خاصا به . ومعنى هذا أن مضمون التطور يختلف من مجتمع الى مجتمع في المكان ، وتختلف معه القيم المعبرة عنه . صحيح أن هذا التخصيص غير دائم ، لأن المجتمعات الانسانية مندفعة الى تخطي حواجز التخلف بينها ، ولكن الى أن يستوي التطور على درجة إنسانية واحدة ، تبقى لكل مجتمع مشكلاته الخاصة ، وفضائله الخاصة ، ويمكن هنا القول بأن الفضيلة والرذيلة ليستا مطلقتين في المكان كما أنهما ليستا مطلقتين في الزمان . لكل مجتمع فضائله ورذائله . لكل مجتمع اخلاقه.

-١٤ -

أخلاق الطليعي العربي

على ضوء هذه الوحدة بين الوعي والتنظيم والاخلاق ، يتحدد موقف الطليعي حيال سلوك غيره ويتحدد سلوكه هو . فالطليعي العربي لا يدين سلوكا كان وليد ظروف مجتمع غير المجتمع العربي ، إلا أن يكون عدوانا على انسانية الانسان ؛ لأنه وهم شركاء في المجتمع الانساني . أما في غير هذا ففضيلته الخاصة أن يحترم عادات وتقاليد وأخلاق الشعوب كافة . لأن الطليعي العربي يعرف أنه مهما تبدو تلك العادات والتقاليد وقواعد السلوك شاذة في نظره ، بل حتى لو بدت له رذائل يعجب كيف يطيقونها ، فإنها من صنع ظروفهم ، وأن تغييرها رهن بمعاناتهم حيث يعيشون ، ومن حيث ينطلقون . وبذلك يتميز الطليعي العربي بهذه النظرة المتسامحة المفعمة بحب الناس كلهم ، وقبولهم كما هم ، المؤسسة على إدراك القيمة النسبية المتساوية لأخلاقهم وعاداتهم وتقاليدهم . وبهذه النظرة ذاتها يرفض الطليعي العربي التفوق الطبيعي الذي تدعيه بعض الاجناس ، ولا يدعيه لنفسه .

وادراك الطليعي العربي نسبية القيم الخلقية تحرره من الشعور بالنقص إزاء اخوة له من بني البشر ، وتغني ثقته بنفسه وبأمته وتقاليدها وأخلاقها وتمنحه الوضوح الكافي لكشف الوسائل

المغلفة بدعوات اخلاقية التي تهدف في حقيقتها الى فرض قيم غريبة على أمته تمهيداً لاهدار ذاتيته . كما أن الطليعي العربي لا يضيق بما تفرضه عليه امته من قواعد الاخلاق ، ولا يصطنع لنفسه سلوكا مستعارا من خارج بيئته ؛ لأنه يعلم أن السلوك السوي لا يكون بالافلات الفردي من الظروف القومية ، والانتماء المشبوه الى مجتمعات غريبة ، بل يكون بالتعاون الجماعي لحل مشكلات الظروف المشتركة .

وفي مواجهة نفسه يستمد الطليعي العربي من وعيه قيمه الخلقية كإنسان :

فهو يعرف أنه متأثر بغيره مؤثر فيه غير منفصل عن الناس أو عن الظروف ، وأنه في تأثره وتأثيره متحرك جزءا مع الكل حركة دائمة ، ومتغير معه تغيرا غير منقطع حتى لو لم يدركه حسيا ، وأن التأثير والتأثر والحركة الدائمة والتغير المستمر قوانين حتمية تحكمه وتحكم كل شيء معه . من هذه القاعدة الاولى يكوّن الطليعي العربي قيمه الخلقية الاولى ، فلا يكون سلبيا ، او لا مباليا ؛ لأن السلبية واللامبالاة ليست انحرافات خلقية فحسب بل جدب وفراغ خلقي أيضا إذ هي مضادة لقوانين الحياة . كذلك كل ما يتصل بها ويتفرع عنها من انماط السلوك كالأنانية ، والطمع ، والغرور ، والاستعلاء ، انحرافات خلقية ؛ لأنها تعبر عن انكار ، أو تجاهل ، التأثير المتبادل بين الانسان والنوع الذي ينتمي اليه . وبينه وبين الظروف التي يحياها . إن الطليعي العربي لا يمكن أن يتصور لحظة واحدة أنه قائم بذاته ، غني عن الناس ، وعن الاشياء ، وأنه المحور الوحيد الذي يجب أن تدور عليه افكاره واحلامه . ولا يمكن أن يسقط كل مصلحة إلا مصلحته ، أو يحاول أن يحقق مستقبلا موهوما على حساب مستقبل غيره ، ولا أن يحل مشكلاته على انقاض حياة الناس . تلك قيم خلقية تضبط سلوكه استمدها من علمه أنه جزء من كل وأنه ليس المؤثر الوحيد في كل شيء الذي لا يتأثر بأي شيء .

ثم أن الطليعي العربي ، يعرف أن التأثير المتبادل يؤدي في حركته الى تغير دائم ، وأن أحداً ، لا يفلت من هذا المصير . عندئذ تصبح التقدمية خلقا طليعيا ، وتصبح الرجعية عقما اخلاقيا محضا . إن الطليعي العربي لا يعرف شيئا أو احدا ، يستحق الخلود ؛ لأن قوانين الحياة لا تسمح بهذا الخلود . ويعرف بهذا أن معرفة التاريخ علم ، ومحاولة اعادته انحراف جاهل . لهذا يطهر نفسه من كل القيم والتقاليد والاخلاق التي كانت حصيلة الاطوار التاريخية التي انتهت الى غير رجعة . لقد ولى العهد القبلي فحتم أن يكون الطليعي العربي مطهرا من التعصب القبلي . وانقضت المجتمعات الدينية فحتم على الطليعي أن يكون مطهرا من التعصب الديني . إن

الطليعي العربي لا يتحيز للماضي ، ولا يعطل المستقبل ، ومن هنا يعرف لماذا لا يمكن أن يكون الانفصالي ، او الاقليمي ، أو الرأسمالي على خلق . ومن هنا ايضا يعرف الطليعي العربي لماذا تمثل القومية والديموقراطية والاشتراكية قيما خلقية بالاضافة الى كونها حلولا اجتماعية وسياسية واقتصادية . ويعرف أخيرا لماذا لا يمكن الاعتداد بنداءات الحرية والوحدة والاشتراكية تخرج من أفواه المنحرفين أخلاقيا ، ويعرف أن انضباطه الخلقي ليس أكثر من تعبير عن وعيه العقائدي وجدية نضاله السياسي .

وإذ يعرف الطليعي العربي أن الانسان وحده هو الجدلي وصانع المستقبل ، يكسب من معرفته فضيلة حب الانسان والثقة في مقدرته الخلاقة ، فيدين بشدة ، وبكل وسيلة مناسبة ، أي احتقار للانسان ، أو حط من مقدرته ، أو حجب للثقة التي هو أهل لها . لهذا يدين الاستبداد ولا يكون مستبداً ، ويدين العنصرية والكراهية والحقد ولا يتعصب هو ولا يكره ولا يحقد . والثقة المطلقة بمقدرة الانسان تطهر الطليعي العربي من الانهزامية . إن يقينه بأنه وحده – كإنسان – القادر على تحقيق مصيره تكسبه الجرأة والشجاعة اللازمتين لتحقيق هذا المصير . إن شجاعة الطليعي العربي فضيلة غير قائمة على الاندفاع الجاهل بالظروف ، ولكن على معرفته الواعية بأنه سيد الظروف وقائدها .

ويعرف الطليعي العربي أن الانسان إذ يبدع مستقبله ، يتوقف نجاحه على المعرفة الشاملة بالظروف ، وان هذا لا يتم إلا بالمساهمة الجماعية في هذه المعرفة ، ثم الاشتراك في تصميم الحل ، بحكم أن المشكلات من ماض مشترك ، وأن المستقبل للجميع ، وان هذا كله يقتضي اتصال الظروف بوعي الانسان كما هي بغير تحريف ، وان التعبير عن الظروف بغير صدق ليس تعويقا للتطور فحسب ، بل تضليل يهدر الجهود الانسانية إذ تنطلق من واقع غير صحيح . لهذا فإن الطليعي العربي لا يكذب ويعتبر أن الكذب قاع الانحطاط الخلقي . إذ هو تزييف للظروف وتخريب لمعرفة الناس بها معرفة صحيحة . واذا كان الطليعي العربي لا يكذب لأنه لا يزيف الظروف فإنه لا ينافق ولا يضلل ولا يغش ولا يغدر ولا يخون ، ويعرف من وعيه قوانين التطور أن كل تلك الانماط من السلوك تحول دون الكشف الصادق عن المشكلات ، وتبدد طاقات الانسان في حلول مشكلات غير حقيقية ، أو تحول تلك الجهود عن مشكلات قائمة . فيدينها كقيم خلقية منحرفة . والاساس العلمي الذي حدد الكذب والنفاق واخواتهما انحرافات خلقية ايجابية ، هو الذي يحدد الاستبداد بالرأي والتبرم بالناس والضيق بآرائهم انحرافت خلقية سلبية . لهذا يبرأ الطليعي

العربي من النزوع الديكتاتوري والتسلط . إن الديموقراطية عنده فضيلة خلقية ونظام سياسي معاً . والديكتاتورية انحطاط خلقي .

وبعد الحل يتحقق التطور بالعمل المشترك من الجميع لحساب الجميع . لهذا يتميز الطليعي العربي بالشعور الجماعي ، والتعاون ؛ ويعتبرهما قاعدتين أخلاقيتين يلتزمهما ، ويدين على هديهما الفردية والاستغلال والانتهازية ، وكل نمط من السلوك يخرب علاقات الناس ويقف بينهم حاجزا دون التعاون ويبذر فيهم بذور الكراهية والتفكك ، لهذا فإن الطليعي العربي لا يعتدي على حرمات الناس أو أعراضهم أو كراماتهم أو مشاعرهم ولا يقبل هذا العدوان عليه أو على غيره .

تلك بعض القيم الخلقية التي يحددها الطليعي العربي على أساس منهجه العلمي ، ويقيس عليها أي نمط من السلوك ، سلوك الناس وسلوكه ، عندما يرى الطليعي العربي أن أغلب ما يهتدي اليه من القيم الخلقية طبقا لمنهجه متفق مع ما يعرفه من القيم الخلقية العربية ، يصبح الاقتناع الفكري عقيدة ، فلا يحتاج الا الى الممارسة الفعلية للنضال المنضبط في الطليعة العربية ليتخلص من رواسب القيم المنحرفة ويتحصن ضد اغراءات الانحراف . فمع الوعي العقائدي ، والمقدرة على النضال السياسي ، والانضباط الديموقراطي ، تمثل الاستقامة الخلقية في الحياة الخاصة والعامة كلتيهما شرطا لازما ليكون التقدمي العربي طليعيا عربيا .

-١٥ -

ومدرسة

إذ تعرف الطليعة العربية أن القيم الخلقية مرتبطة بالوعي العقائدي ، فإن أول مراحل الانتماء اليها تكون مدرسة للوعي ، لايدان فيها أحد ، ولا يحقر ، ولا تسخف آراؤه ، ولا يتهم ، بل يؤخذ بيده في تسامح وحب ، ورغبة صادقة في التعاون ، ليعي بنفسه عقيدة الطليعة العربية كما هي بدون ادعاء أو مبالغة ، وليكشف بنفسه ما يكون من نقص في وعيه ، أو ضعف في مقدرته الثورية ، أو انحراف في خلقه ، بدون خجل أو سخرية ، فإن وعي المشكلة أول الطريق الى حلها . إن الطليعة العربية لا تشهر بالناس ، ولكن تضع امكانيات المعرفة والثقافة والوعي تحت تصرف الاخوة العرب ليختاروا أنفسهم القيم التي يرتضونها . وإذا كانت الطليعة العربية تدين القيم المنحرفة فإنها لا تدين المنحرفين دائما ، وإن كانت ترد الانحراف في كل وقت ؛ لأنها تعلم أن

المشكلات بنات الظروف . ويلزمها تفكيرها العلمي أن تعرف الاسباب قبل أن تدين الضحايا المنحرفين ، ففي هذا إمكانيات التغلب على الانحراف . إن احترام الطليعة العربية للانسان ، والثقة به .. تحول دون اعتباره مذنبا دائما ، وانما المذنب – عند الطليعة العربية يمثل مشكلة لا بد من أن تحل . إن غضبة الطليعة العربية كلها ، ونضالها كله ، ضد الظروف التي تسمح بتخريب حياة الانسان ، ثم ضد الذين يحولون دون أن تحل مشكلات تلك الظروف ، أو يعمقون جذورها . وفي هذا كله لا تعول الطليعة العربية على ما يدعيه أي واحد لنفسه من وعي ومقدرة وخلق ، ولا على ما ينسبه الى غيره من جهل وعجز وانحراف ، بل تترك للممارسة الحية مهمة الكشف عن نوعية التقدميين . ومن خلال النضال المنظم ، تتاح لكل فرد في الطليعة العربية أفضل الوسائل لوضع وعيه ومقدرته وخلقه موضع التجربة . وبهذا تكون الطليعة مدرسة للوعي وتربية للخلق وقائدة للنضال معاً .

